

المؤلفات شبه الكاملة

-7-

الطوطم والتابو

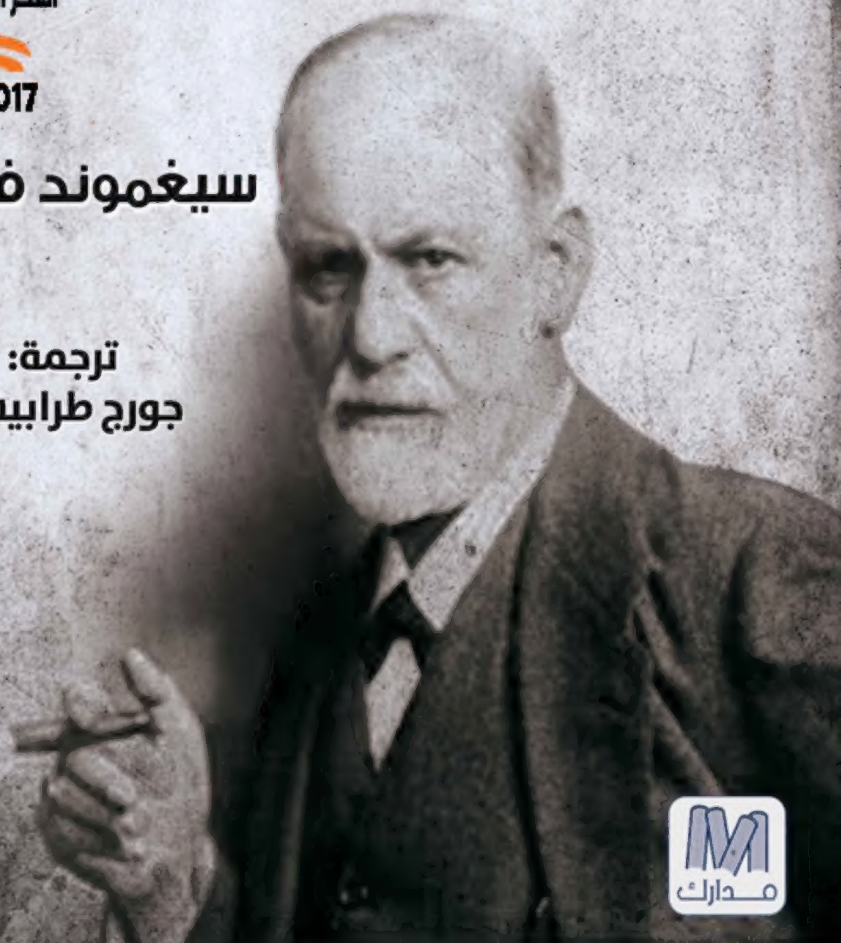


12-07-2017

علم نفس الجماهير وتحليل الأنا
تأملات راهنة حول الحرب والموت

سيغموند فرويد

ترجمة:
جورج طرابيشي



الطوطم والتابو

الكتاب: الطوطم والتابو- علم نفس الجماهير وتحليل الأنا-

تأملات راهنة حول الحرب والموت

المؤلف: سيغموند فرويد

ترجمة: جورج طرابيشي

التصنيف: علم نفس

الناشر: دار مدارك للنشر

الطبعة الأولى: نوفمبر (تشرين الثاني) 2015

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: 8 - 970 - 429 - 614 - 978 ISBN:

Madarek مدارك

Madarek Publishing House

www.mdrek.com

دار مدارك للنشر

read@mdrek.com

مجمع الذهب والألماس، شارع الشيخ زايد، بناية رقم 3، مكتب رقم 3226، دبي - الإمارات العربية المتحدة
Gold and Diamond park, Sheikh Zayed Road, Bldg 3 Office 3226, Dubai - United Arab Emirates
P.O.Box: 333577, Dubai - UAE. Tel: +971 4 380 4774 Fax: +971 4 380 5977
جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لـ مدارك. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب
أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي من مدارك.

Madarekpublishing

@mdrekpublishing

www.mdrek.com

Madarek PH

madarekpublishing



سيغموند فرويد

المؤلفات شبه الكاملة
المجلد السابع

الطوطم والتابو

علم نفس الجماهير وتحليل الأنا
تأملات راهنة حول الحرب والموت

ترجمة جورج طرابيشي

فهرس المجلد السابع

٧	الطوطم والتابو
٩	تقديم
١١	تصدير
١٥	١ - الخوف من زنا المحارم
٣٧	٢ - التابو وازدواجية العواطف
١٠١	٣ - الأرواحية والسحر وكلية قدرة الأفكار
١٣١	٤ - العودة الطفولية للطوطمية
٢٠٥	علم نفس الجماهير وتحليل الأنا
٢٠٧	تقديم
٢١٩	١ - مدخل
٢٢٣	٢ - نفسية الجماهير (بحسب تصوّر غوستاف لوبون)
٢٣٥	٣ - تصورات أخرى للحياة النفسية الجماعية
٢٤٣	٤ - الإيحاء والليبدو
٢٤٩	٥ - جمهوران اصطناعيان: الكنيسة والجيش
٢٥٩	٦ - مهام جديدة واتجاهات جديدة في البحث
٢٦٥	٧ - التماهي
٢٧٣	٨ - الحالة الحبيّة والنوام

٢٧٩	٩ - غريزة القطيع
٢٨٧	١٠ - الجمهور والعشيرة البدائية
٢٩٥	١١ - طور في تطور الأنا
٣٠١	١٢ - إضافات
٣١٣	تأملات راهنة حول الحرب والموت ونصوص أخرى
٣١٥	تقديم
٣١٧	تأملات راهنة حول الحرب والموت
٣١٩	١ - الحرب تقشع أوهامنا
٣٣٧	٢ - علاقتنا بالموت
٣٥٣	مدخل إلى التحليل النفسي للأعصبة الحربية
٣٥٩	لماذا الحرب؟
٣٧٥	نصوص أخرى
٣٧٧	تقديم
٣٧٩	التحليل النفسي وتشخيص الوقائع في المضمار القضائي
٣٩٣	الأفعال القهرية والشعائر الدينية
٤٠٥	حول طباق المعاني في الألفاظ الأصلية
٤١٥	موازيات ميتولوجية لتمثّل وسواسي تشكيلي
٤١٩	صعوبة أمام التحليل النفسي
٤٢٩	تجربة معاشة دينية

الطوغم والتابو

تقديم

لقد كان أحد المحاور الرئيسية التي انعقد عليها تفكير فرويد من بداياته الأولى هي العلاقة بين العصاب الفردي والمحظورات الدينية والاجتماعية. ومنذ عام ١٨٩٧، كما تشير إحدى رسائله، تركز اهتمامه على الطابع الاجتماعي لزنا المحارم وطبيعة التطور الحضاري الذي قاد إلى تحريمه بالارتباط مع الشعور بالذنب لدى بني الإنسان. وفي عام ١٩٠٧، وفي مقال له بعنوان **الأفعال القهرية والممارسات الدينية**، أكد على التساوق والترابط بين الظاهرة الدينية والعصاب من خلال مطالبتهما كليهما بالعزوف عن نشاط غريزي يلابسه شعور بالذنب. وتلك كانت اللبنة الأولى في التصور التحليلي النفسي عن منشأ الحضارة على أساس من قمع الدوافع الغريزية والاستنكاف الجنسي وإحاطة الإيروسية بضروب من المحرمات والتابوات.

ومنذ عام ١٩١١، وطبقاً لرسالة من فرويد إلى كارل غوستاف يونغ، شرعت تبلور لدى مؤسس التحليل النفسي فكرة دراسة عن علم نفس الأديان، عززتها قراءته للدراسة المطولة التي كان كتبها يونغ عن الأديان والميتولوجيا تحت عنوان **تحولات الليبيدو ورموزه**. وقد عكف على الأثر على قراءة العمل الموسوعي الذي كان صدر عام ١٩١٠ **للأنثروبولوجي الإسكتلندي المشهور جيمس فريزر** في أربعة مجلدات تحت عنوان **الطوطمية والزواج الخارجي**، وكذلك **علم نفس الشعوب** للأنثروبولوجي الألماني فلهم فونت، ومن بعدهما محاضرات حول **ديانة الساميين** للباحث الإسكتلندي **وليم روبرتسون سميث**. وعلى هذا النحو راحت تبلور فكرة **كتابة الطوطم والتابو** الذي قال عنه فرويد في رسالتين منه إلى إيرنست جوزنز وساندور فيرنزي عام ١٩١٣: «إنني، إذ أكتب في الوقت الراهن **الطوطم والتابو**، يخالني شعور بأنه سيكون أهم أعمالتي وأفضلها وربما آخرها.. ومنذ تأويل

الحلم^(١) لم أكتب قط شيئاً يمثل هذا الاقتناع وهذه الغبطة. ومن ثم يسعني أن أتبأ بما سيلقاه هذا البحث من استقبال: عاصفة من الاستنكار..».

والواقع أن الاعتراضات جاءت أولاً من داخل المدرسة التحليلية النفسية ذاتها، ولكن من دون أن تأخذ مع ذلك شكل «عاصفة من الاستنكار». فأطروحات «الطوطم والتابو» كانت بالفعل، وكما توقع فرويد في رسالتين أخريين منه إلى ساندور فيرنزي وكارل أبراهام، بمثابة تعميق وتكريس للقطيعة مع كارل إرنست يونغ ومدرسة زوريخ التي كان لها دور بارز في نشأة التحليل النفسي. كذلك، إن بعض ممثلي الجيل التالي من المحللين النفسيين، ومنهم بوجه خاص فلهلم رايش الذي حاول الجمع بين الفرويدية والماركسية، لم يترددوا بدورهم في اتخاذ موقف نقدي، يؤازرهم في ذلك بعض الإثنوغرافيين، وفي مقدمتهم الأنثروبولوجي الأميركي ألفريد كروبر والإثنولوجي البولوني يرونسلاف مالينوفسكي. لكن جميع هذه الانتقادات ظلت تحتفظ بنبذة متزنة ولا تخلو أحياناً من دعاية كما في الحكم الذي صدر عن كلود ليفي - شتراوس، كبير الأنثروبولوجيين والإثنوغرافيين الفرنسيين في القرن العشرين: «إن الطوطم والتابو هو بلا ريب رواية، لكنها رواية أصدق بمعنى من المعاني مما يمكن أن تكونه الواقعة التاريخية المحضة».

وقد كنا في حينه (١٩٨١) ترجمنا الطوطم والتابو عن الترجمة الفرنسية الصادرة عن مكتبة بايو عام ١٩٦٥ بقلم سيرج يانكيليفتش^(٢). وقد أخضعنا ترجمتنا في هذه الطبعة التي بين يدي القارئ لمراجعة تدقيقية شاملة بالإحالة إلى الترجمة الفرنسية الجديدة الصادرة عن المنشورات الجامعية الفرنسية عام ١٩٩٨ في المجلد الحادي عشر من أعمال فرويد الكاملة والتي تولاهما فريق عمل رباعي مؤلف من جانين ألتونيان وأندريه بورغينيون وبيير كوتييه وفلورنس بايه.

ج. ط

١ - تأويل الحلم: الكتاب المشهور الذي كان فرويد أصدره عام ١٩٠٠. وقد اشتهر بالعربية بعنوان تفسير الأحلام مع أنه في الأصل الألماني بالمفرد. «م».

٢ - واسمه في الحقيقة صمويل. ولكنه كان يؤثر التوقيع باسم سيرج اتقاءً، على ما يبدو، لشَرِّ اللاسامية التي كانت سائدة في أوروبا في ظل الهيمنة النازية. «م».

تصدير

الأبحاث الأربعة التي يتألف منها هذا الكتاب كانت نشرت من قبل في المجلة التي أتولى إدارتها باسم إيماغو، وهي تمثل المحاولة الأولى التي قمت بها بغية تطبيق وجهة نظر التحليل النفسي ومعطياته على بعض ظاهرات سيكولوجيا الجموع التي لا يزال يحيط بها الغموض. إنها تأخذ إذاً منحى منهجياً مابيناً لمنحى المؤلف الكبير لفلهم فونت^(١) الذي أراد أن يطبق على الموضوع نفسه فرضيات علم النفس غير التحليلي وطرائق عمله، وكذلك لمنحى مباحث مدرسة زوريخ للتحليل النفسي^(٢) التي تسعى، على العكس من ذلك، إلى تفسير السيكولوجيا الفردية بمعطيات مأخوذة من السيكولوجيا الجمعية^(٣). وإني لأفتر عن طواعية بأن هذين المنحيين في البحث كانا بمثابة منطلق لمباحثي الشخصية. تشكو هذه المباحث من عيوب وثغرات لا أماري فيها البتة. وبعض هذه العيوب والثغرات هي من ذلك النوع الذي يتعذر تلافيه عندما يُطرق موضوع من الموضوعات للمرة الأولى. وعليه، لن أتكلم عنها هنا. بيد أن هناك عيوباً وثغرات أخرى تتطلب، بالمقابل، بعض الإيضاحات.

إن هذا الكتاب، إذ يتوجه إلى جمهور من غير أهل الاختصاص، لا يمكن مع ذلك لغير قراء متضلعين بقدر أو بآخر في التحليل النفسي أن يفهموه ويقدرّوه

١ - فلهم فونت: فيلسوف وعالم نفس ألماني (١٨٣٢ - ١٩٢٠). تلمذ على هرمان هلمولتر وأسس أول مختبر لعلم النفس التجريبي. له مباحث عدة في الإدراك والإحساس. وأشهر مؤلفاته أسس علم النفس الفيزيولوجي (١٨٦٧). والإحالة هنا أيضاً إلى كتابه: مبادئ علم نفس الشعوب (١٩١٢). «م».

٢ - مدرسة زوريخ للتحليل النفسي: هي المدرسة التي تزعمها كارل غوستاف يونغ بعد الانشقاق عن فرويد، ومنطلقها الأعم هو اللاشعور الجمعي. «م».

٣ - يونغ: تحولات الليبدو ورموزه، في حولية البحوث التحليلية النفسية والمزوية النفسية، «م»، ١٩١٢. وللمؤلف نفسه: محاولة لعرض النظرية التحليلية النفسية.

بحق قدره. فهو يرمي إلى مدّ جسر بين الإثنولوجيين واللغويين والمختصين في الفنون والتقاليد الشعبية، إلخ، من جهة أولى، وبين المحللين النفسيين من الجهة الثانية، من غير أن يقتدر مع ذلك على أن يقدم لأي طرفين ما ينقصهما: للأولين تمرساً كافياً بالتقنية السيكلولوجية الجديدة، وللثانين تحكماً كافياً بالمواد التي تنتظر الإعداد والصياغة. ومن ثم كان لزاماً عليه أن يقنع بإثارة اهتمام كلا الفريقين، وسأغبط نفسي إذا ما تأدت محاولتي هذه إلى تقريب الشقة بين جميع أولئك العلماء يرسم تعاون لا يمكن إلا أن يكون خصباً بالنتائج.

إن الموضوعين الرئيسيين المعلن عنهما في عنوان هذا الكتاب، الطوطم والتابو، لا يعالجان فيه مع ذلك بكيفية واحدة. فمشكلة التابو تجد لها فيه حلاً أعتبره يقينياً وشبه نهائي. ولكن ليس كذلك حال الطوطمية التي لا مناص لي من الإقرار بصدها بكل تواضع بأن الحل الذي أقرحه لها هو فقط الذي تأذن به المعطيات الراهنة للتحليل النفسي. وهذا الفرق في النتائج المحصلة، من حيث درجة يقينيتهما، مردّه إلى أن التابو TABOU^(٤) لا يزال على قيد الوجود إلى أيامنا هذه في مجتمعاتنا العصرية ذاتها. والواقع أن التابو، على الرغم من أنه يُتصوّر تصوراً سلبياً وعلى الرغم من أن مداره على موضوعات مغايرة تماماً، ما هو، من وجهة النظر السيكلولوجية، إلا شيء واحد و«الأمر المطلق» الذي قال به كانط^(٥)، ولكن مع فارق بسيط وهو أنه يريد أن يفعل فعله عن طريق الإلزام والإكراه مُنَحياً كل تعليل واع. أما الطوطمية، بالمقابل، فبعيدة منتهى البعد عن طريقتنا الراهنة في الشعور والإحساس. فهي عبارة عن مؤسسة دينية اجتماعية

٤ - التابو: كلمة بولينيزية الأصل تطلق على ما هو محظور من الأفعال والأشياء لا لسبب عقلي أو عملي، بل لسبب وهمي واعتقادي. والإنسان البدائي يعتقد أن مخالفة التابو تجلب شرّاً مستطيراً مثل المرض أو العمى أو الموت. ولا تزال شعوب كثيرة تعتقد أن قتل بعض الحيوانات أو لمس بعض الأشياء مجلبة لبلاء عظيم. وفكرة التابو مقترنة بفكرة القديس، بمعنى أن الذي ينتهك حرمة الشيء المقدس يعرض نفسه لغضب الآلهة. وقد طال التابو ضرباً خاصاً من الاتصال الجنسي، هو بالضبط ما يعرف بزنا المحارم. «م».

٥ - عمانويل كانط: كبير الفلاسفة الألمان في القرن الثامن عشر (١٧٢٤ - ١٨٠٤). والآمر المطلق كما قال به في كتابه أسس ميتافيزيقيا الأخلاق هو مفهوم فلسفي أخلاقي يلخصه قوله: «تصرف دوماً وفق المبدأ الذي تريده أن يصير قانوناً للبشرية جمعاء». «م».

اختفت منذ أمد بعيد ونابت منابها أشكال جديدة؛ مؤسسة لا نعثر لها إلا بعد لأي على آثار مبهمة في ديانة الشعوب المتحضرة الحديثة وفي أعرافها وعاداتها، وقد طرأت عليها تبدلات عميقة حتى لدى الشعوب التي لا تزال تأخذ بها. والحق أن تقدم البشرية الاجتماعي والتقني لم يلحق بالتأبو ضراً كذاك الذي ألحقه بالطوطم. وقد حاولت في هذا الكتاب أن أستخلص المعنى البدائي للطوطمية من آثارها وبقاياها الطفلية، أي من المظاهر التي تتجلى بها في مجرى نمو أطفالنا. ويبدو أن الوشائج الوثيقة القائمة بين الطوطم والتأبو تقدم لهذه الفرضية أسساً جديدة؛ ولكن حتى على فرض أنه قام الدليل في نهاية المطاف على كون هذه الفرضية بعيدة الاحتمال، فإني لعلّى ثقة مع ذلك بأنها ستكون أسهمت، إلى حدّ ما، في تقريب الشقة بيننا وبين واقع اضمحلّ منذ زمن بعيد وبات من العسير غاية العسر تجديد بنائه.

سيغموند فرويد

(١)

الخوف من زنا المحارم

تُعرف المسافة التي قطعها إنسان الأزمنة الأولى، في نموه وتطوره، بفضل الأنصاب والأدوات التي خلّفها لنا، وبفضل بقايا فنه وديانته وتصوره للحياة، تلك البقايا التي وصلت إلينا إما مباشرة، وإما عن طريق الماثور في الأساطير والخرافات والحكايات، وأخيراً بفضل بقايا طرائقه في التفكير التي يسعنا أن نتعرف قسّماتها في أعرافنا وعاداتنا نحن. زد على ذلك أن إنسان الأزمنة الأولى هذا لا يزال، إلى حدّ ما، معاصرنا؛ فما فتى يوجد إلى اليوم بشر نعدّهم أقرب منا بكثير إلى البدائيين، ونرى فيهم أسلأء وأخلاقاً مباشرين لأولئك الأسلاف. على هذا النحو نحكم على الشعوب التي توصف بأنها متوحشة وشبه متوحشة، والتي تكتسب حياتها النفسية أهمية خاصة بالنسبة إلينا، إذا استطعنا أن نثبت أنها تؤلف مرحلة سابقة، لم يذهب الزمن بمعالها، من تطورنا نحن.

لنفرض أن هذا الإثبات قد تمّ؛ فإذا ما أجرينا في هذه الحالة مقارنة بين «سيكولوجيا الشعوب البدائية»، كما تزيح لها عنها النقاب الإثنوغرافيا، وبين سيكولوجيا الأعصب، كما تستبان من المباحث التحليلية النفسية، كان من المحتم أن نلقى بينهما كليهما سمات مشتركة عديدة، وأن تتوفر لنا المقدرة على أن نرى في كل منهما، على ضوء جديد، وقائع معروفة من قبل.

لأسباب خارجية وداخلية على حدّ سواء سأختار لتلك المقارنة القبائل التي وصفها لنا الإثنوغرافيون على أنها أكثر القبائل توحشاً وتأخراً وبؤساً: أعني السكان البدائيين لأحدث القارات الخمس سنأ، أستراليا التي حافظت حتى في مجموعتها الحيوانية على قسمات أثرية شتى، انقرض وجودها في أي مكان آخر.

يؤلف سكان أستراليا البدائيون عرقاً على حدة، لا قرابة له جسمانياً أو لغوياً بأي من جيرانه الأدين، الشعوب الميلانيزية والبولينيزية والماليزية. هؤلاء السكان لا يبتنون منازل ولا أكواخاً متينة، ولا يفلحون الأرض، ولا يربون أي حيوان أهلي باستثناء الكلب، ويجهلون حتى فن صناعة الفخار، ويتألف قوتهم من لحم ما يقتلونه من الحيوانات، أياً كانت، ومن الجذور التي يقتلعونها من الأرض. وليس لهم ملوك ولا زعماء، ومجلس الكهول هو الذي يقوم على تصريف الشؤون المشتركة. وليس من المحقق أن نعر لديهم على آثار ديانة ما، في صورة عبادة تؤدّى لكائنات عليا. أما قبائل الداخل، التي اضطرت، من جراء نقص الماء، إلى أن تخوض الكفاح ضد شروط بالغة القسوة، فتبدو من جميع النواحي أكثر بدائية حتى من القبائل المجاورة القاطنة قرب الساحل.

لا ريب في أنه لا يمكننا أن نتوقع أن يتقيد هؤلاء البؤساء العراة من أكلة لحوم البشر بأخلاق جنسية قريية من أخلاقنا الجنسية نحن، أو أن يفرضوا على دوافعهم الغريزية قيوداً مسرفة في صرامتها. ومع ذلك، نحن نعلم أنهم يفرضون على أنفسهم تحظيراً بالغ الشدة للعلاقات الجنسية المحرمة INCESTUEUX. بل يبدو أن تنظيمهم الاجتماعي بأسره مرهون بهذا القصد أو مرتبط بتحقيقه.

نجد لدى الأستراليين، بدلاً من جميع المؤسسات الدينية والاجتماعية المفقدة لديهم، نظام الطوطمية. فالقبائل الأسترالية تنقسم إلى جماعات أصغر حجماً، هي العشائر، التي تحمل كل عشيرة منا اسم طوطمها. ما الطوطم؟ إنه بصفة عامة حيوان، حيوان من الحيوانات التي يؤكل لحمها وغير مؤذٍ؛ أو قد يكون بالعكس خطراً ومهاب الجانب، وفي النادر الأندر نباتاً أو قوة طبيعية (مطر، ماء) تربطهما بالجماعة المعنية بجملتها صلة خاصة. والطوطم هو، في المقام الأول، سلف العشيرة؛ وفي المقام الثاني روحها الحامي وولي نعمتها الذي يبعث إليها بالنبوءات، والذي يعرف أولادها ولا يفترسهم حتى وإن يكن عظيم الخطورة على أولاد العشائر الأخرى. وعلى هذا، إن من يكون لهم طوطم واحد يترتب عليهم التزام مقدس بالامتناع عن قتل أو (إتلاف) طوطمهم وبالامتناع عن أكل لحمه أو التمتع به بأي صورة أخرى. وأي انتهاك لهذا الالتزام يستتبع آلياً العقاب.

والصفة الطوطمية مباطنة لا حيوان مفرد بعينه ولا لموضوع مفرد بعينه (من نبات أو قوة طبيعية)، بل لجميع أفراد النوع. وبين الحين والآخر تقام احتفالات يكرّر فيها أعضاء الجماعة الطوطمية أو يحاكون، برقصات طقسية، حركات طوطمهم وخصائصه.

يُتناقل الطوطم وراثياً، بموجب عمود الأب والأم على حدّ سواء. ومن المرجح أن التناقل بموجب عمود الأم كان هو الأول في الزمن، ولم يحل محله التناقل بموجب عمود الأب إلا في طور متأخر. والتبعية للطوطم هي بمثابة الأساس في جميع الالتزامات الاجتماعية المترتبة على الإنسان الأسترالي؛ وهي تتخطى من جهة أولى التبعية للقبيلة، وتُنزل من الجهة الثانية قرابة الدم إلى مرتبة ثانوية^(١).

ولا يرتبط الطوطم بالأرض أو بموضع بعينه؛ فأعضاء الطوطم الواحد يمكن أن يحيا متفرقين عن بعضهم بعضاً وأن يتساكنوا في وئام مع الأفراد التابعين لطوطم مغاير^(٢).

ويتعيّن علينا الآن - وأخيراً - أن نشير إلى تلك الخاصية المميّزة للنظام الطوطمي التي تجعل منه مثاراً لاهتمام المحلل النفسي بصفة خاصة.

١ - فريزر^(*): الطوطمية والزواج الخارجي TOTEMISM AND EXOGAMY، م، ص ٥٣: «إن العصبية التي يخلقها الطوطم أقوى من عصبية الدم أو الأسرة بالمعنى الحديث للكلمة».

(*) جيمس جورج فريزر: أنثروبولوجي إسكتلندي (١٨٥٤ - ١٩٤١). أول من وضع جردة كونية بأساطير الشعوب وطقوسها في سفره الضخم الغصن الذهبي في ١٢ مجلداً. من مؤلفاته: خوف الأموات في الديانة البدائية، آلهة السماء، الفولكلور في العهد القديم، الإنسان والله والخلود. «م».

٢ - إن هذا التلخيص المقتضب للغاية للنظام الطوطمي يستوجب بعض الإيضاحات والتحفظات. فلفظ الطوطم TOTEM أدخله على اللغة، باسم TOTAM، في سنة ١٧٩١ الإنكليزي ج. لونغ^(*) مقتبساً إياه عن قبائل الهنود الحمر في أميركا الشمالية. وقد أيقظ الموضوع بحّد ذاته رويداً رويداً اهتماماً بالغا في الأوساط العلمية وتآدى إلى بحوث مستفيضة، أخصّ بالذكر منها مؤلف ج. غ. فريزر العظيم، في أربعة مجلدات: الطوطمية والزواج الخارجي (١٩١٠)، ومؤلفات أندرو لانغ^(**) وبحوثه (وفي مقدمتها سر الطوطم THE SECRET OF TOTEM، ١٩٠٥). وإلى الاسكتلندي ج. فرغسون ماك لينان^(***) (١٨٦٩ - ١٨٧٠) يعود الفضل في إدراك أهمية الطوطمية بالنسبة إلى تاريخ البشرية البدائية. وقد أكتشفت ولا تزال تُكتشف إلى اليوم مؤسسات طوطمية ليس لدى الأستراليين وحدهم، بل كذلك لدى هنود أميركا الشمالية، ولدى شعوب الأرخيبيل الأوقيانوسي، وفي الهند الشرقية، كما لدى العديد من أقوام أفريقيا. بيد أن بعض الآثار والبقايا، التي يعسر تأويلها، تبيح لنا أن نفترض أن الطوطمية وُجدت أيضاً لدى الشعوب الآرية والسامية البدائية في أوروبا وآسيا،

فحيثما سرى مفعول هذا النظام، اشتمل، بغير ما استثناء إجمالاً، على قانون ينصّ على ما يلي: إن أعضاء الطوطم الواحد لا يجوز لهم أن يقيموا فيما بينهم علاقات جنسية، ولا يجوز لهم بالتالي الزواج فيما بينهم. ذلك هو قانون الزواج الخارجي، المتلازم والنظام الطوطمي، فلا يفارقه.

مما يحمل علماء كثيرين على أن يروا في الطوطمية مرحلة ضرورية وعامة في التطور البشري. كيف آل الحال بالبشر البدائيين إلى حبو أنفسهم بطوطم، أي إلى وضع انتسابهم إلى حيوان يعينه في أساس فرائضهم الاجتماعية، وكما سرى لاحقاً، في أساس تقييداتهم الجنسية؟ تكثر بهذا الصدد النظريات، وقد استعرضها فونت في علم نفس الشعوب (المجلد ٢: الأسطورة والدين)، ولا يبدو أنها آيلة إلى وفاق فيما بينها. وفي نيتي أن أجري على مشكلة الطوطمية دراسة خاصة، بالاستعانة بالمنهج التحليلي النفسي (انظر البحث الرابع من هذا الكتاب).

وليس لأن نظرية الطوطمية هي موضع أخذ وردّ فقط يتعذر صوغ أحكام عامة بصدد الوقائع المرتبطة بها، فما من حكم أو تأويل إلا ويحمل استثناءات واعتراضات. لكن لا يجوز أن يغرب عنا أنه حتى الشعوب الأكثر بدائية ومحافظة هي، بمعنى ما، شعوب هرمة، ولها وراءها تاريخ طويل مديد، تعرض في أثنائه ما كان بدايتاً لديها لتطور وتحريف لا يستهان بهما. وعلى هذا النحو، إن الشعوب التي لا تزال تعتنق إلى يومنا هذا الطوطمية إنما تعتنقها في أشكال بالغة التنوع من الأفلو والتفت والانتقال نحو مؤسسات اجتماعية ودينية أخرى، أو كذلك في أشكال ثابتة مستقرة، ولكن بعيدة بما فيه الكفاية عن شكلها البدائي. ويلزم عن ذلك أنه من الحرج أن نغيّر، في الوضع الراهن، بين ما يمثل صورة أمينة لماضي حيّ وبين ما لا يعدو أن يكون تحريفًا ثانوياً له.

(*) جون لونغ: قس إنكليزي مجهول تاريخ ميلاده ووفاته. رافق في القرن الثامن عشر تاجراً في رحلة بحرية إلى أميركا، وروى تفاصيل رحلته في كتاب له بعنوان: مسارات وأسفار مترجم هندي وتاجر مع توصيف لعادات هنود أميركا الشمالية وأعرافهم (١٧٩١). «م».

(**) أندرو لانغ: أديب وروائي وشاعر إسكتلندي (١٩٤٤ - ١٩١٢). اشتهر بوجه خاص بدراساته عن الفولكلور والميتولوجيا وبحاولته تفسير الدين انطلاقاً من الوسط الطبيعي. له أكثر من مئة مؤلف، ومنها: الأسطورة والطقوس والدين، الميتولوجيا الحديثة، هوميروس والملحمة، الألف ليلة وليلة وآلهيها، أصول الدين، السحر والدين، شكسبير ويكون والمجهول الكبير، عمر الحيايم، سر الطوطم. «م».

(***) جون فرغسون ماك لينان: إثنولوجي إسكتلندي (١٩٢٧ - ١٨٨١). سعى، انطلاقاً من المعطيات الإثنوغرافية، إلى بيان مسار التطور الاجتماعي والحضاري لتقاليد الزواج، ونحت مفهوم الطوطمية، وميّز ثلاثة أشكال أو ثلاث مراحل من الزواج: زواج عدة رجال من امرأة واحدة، ثم زواج الإخوة من امرأة واحدة، وأخيراً الزواج الأحادي الذي انطلاقاً منه تطورت الأسرة القرية بدءاً من نهاية القرن الثامن عشر. من أشهر مؤلفاته: الزواج البدائي، دراسات في التاريخ القديم، عبادة الحيوانات والنباتات. والإحالة في النص إلى كتابه الأخير هذا. «م».

إن هذا التحضير، المطبّق بصرامة، حقيق بأن يسترعي الانتباه. فهو لا يمت بأي صلة منطقية إلى ما نعرفه عن طبيعة الطوطم وخصائصه، ولسنا نملك فهماً للكيفية التي أمكن له بها أن يتسلل إلى الطوطمية. وعليه، لا يدهشنا أن نجد بعض الباحثين يصادرون على أن هذا الزواج الخارجي لم يكن في بادئ الأمر، ومنطقياً، على صلة بالطوطمية، وإنما أضيف إليها إضافة في وقت لاحق، حينما ظهرت ضرورة فرض قيود زواجية. ومهما يكن من أمر، وسواء أكانت الرابطة بين الزواج الخارجي والطوطمية بعيدة الغور أم لم تكن، فإن هذه الرابطة قائمة وتبدو متينة للغاية.

لنحاول أن نفهم دلالة هذا التحضير على ضوء بعض الاعتبارات:

أ - إن انتهاك هذا التحضير لا يعقبه عقاب، آلي إن جاز القول، للمذنب، نظير ما يحدث عند انتهاك محظورات طوطمية أخرى (وعلى سبيل المثال تحضير أكل لحم الحيوان الطوطمي)، وإنما تبادر القبيلة بأسرها إلى الثأر له، كما لو أن بيت القصيد درء خطر يهدد الجماعة بكاملها أو تدارك خطيئة تنيخ بثقلها عليها جملة. هاكم شاهداً أخذناه عن فريزر، وفيه بيان لمدى تشدّد البدائيين في معاقبة هذه الانتهاكات، التي لا مراة في أنها لا تتصف بالصفة الأخلاقية، طبقاً لمعاييرنا نحن:

«في أستراليا يُعاقب في العادة الاتصال الجنسي بشخص من عشيرة محظورة بالموث. ومن غير المهم أن تكون المرأة منتمة إلى الجماعة المحلية نفسها، أو إلى قبيلة أخرى قبل أن تقع في الأسر في أثناء غارة من الغارات؛ والرجل من العشيرة المذنب، إذ يستبيح تلك المرأة كما يستبيح زوجته، يُطارَد ويقتل من قبل رجال عشيرته، وتشاطره المرأة المصير نفسه. بيد أنه من الممكن أحياناً، وفي حال فلاح الآثمين كليهما في الإفلات من الملاحقة لروح من الزمن، أن تُنتسى الإهانة. وفي الحالات النادرة التي تقع فيها الفاحشة التي نحن بصدددها لدى قبيلة تاتا - تهبي في بلاد الويلز الجديدة الجنوبية^(٣)، فإن الرجل يقتل، لكن المرأة تُعص وتطعن

٣ - بلاد الويلز الجنوبية: هو الاسم الذي يطلق على كبرى الولايات في أستراليا، وهي تقع في جنوب شرقي الجزيرة الرئيسية. وهي تاريخياً أول دولة أسست في أستراليا عام ١٧٨٨ م.»

بالرماح في مواضع شتى من جسمها، إلى أن تلفظ الروح أو تكاد؛ والسبب في الامتناع عن قتلها حالاً هو أنها تكون قد فعلت ما فعلته إكراهاً. وحتى فيما يتصل بعلاقات الحب العارضة فإن التقيد بمحظورات العشيرة يكون تاماً، وكل انتهاك للتحظير «يُعدّ كبرى الكبائر ويُعاقب بالموت» (هويت)^(٤).

ب - بما أن القصاص عينه ينزل بالمغامرات الغرامية العابرة، أي التي لا يعقبها إنجاب، فإنه من المستبعد أن تكون اعتبارات عملية هي التي أملت فرض المحظورات.

ج - بما أن الطوطم وراثي ولا يطرأ عليه أي تعديل من جراء الزواج، فإنه من السهل رصد نتائج هذا الحظر في حالات الوراثة الأموية. فإن كان الرجل ينتمي، مثلاً، إلى عشيرة طوطمها هو القنغر وتزوج من امرأة، طوطم عشيرتها هو طائر الأمو، فإن جميع الأولاد، من ذكور وإناث، سيصيرون من طوطم الأمو. وعليه، إن الابن الذي قد يُنجب من هذا الزواج سيكون محالاً عليه أن يقيم علاقات محرمة مع أمه ومع أخته الأمو مثله^(٥).

د - لكن حسبنا أن نلقي نظرة متأنية لتبين أن الزواج الخارجي الذي يؤلف جزءاً لا يتجزأ من النظام الطوطمي ترتب عليه نتائج أخرى ويرمي إلى أهداف أخرى غير مجرد تحظير العلاقة المحرمة بالأم والأخت. فهو يحظر على الرجل

٤ - فريزر، المصدر الآنف الذكر، ١م، ص ٥٤ (والشاهد الأخير يقبسه فريزر من و. هويت^(٥) في (التقرير السنوي لمعهد سميثسونيان لعام ١٨٨٣). هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

(٥) ألفريد وليم هويت: مستكشف وأنتروبولوجي أسترالي (١٨٣٠ - ١٩٠٨). درس ثقافة سكان أستراليا الأصليين، ولا سيما علاقات الزواج والقرابة لديهم. من مؤلفاته: قبائل السكان الأصليين في جنوب شرق أستراليا. والإحالة في النص إلى تقرير له صادر عن معهد سميثسونيان الأميركي عام ١٨٨٣. «م».

٥ - بيد أن هذا الحظر لا يمنع الأب، وهو من طوطم القنغر، من أن يقيم علاقات محرمة مع بناته اللواتي هنّ من الأمو. وفي الوراثة الأبوية للطوطم سيكون الأب والأولاد قنغرين: وفي هذه الحال لن يكون مباحاً للأب أن يقيم علاقات محرمة مع بناته، ولكن سيكون في استطاع الابن أن يقيم علاقات من هذا القبيل مع الأم. ونتائج الحظر الطوطمي هذه تظهر أن الوراثة الأموية أقدم عهداً من الوراثة الأبوية، إذ لدينا أكثر من سبب يحملنا على الافتراض أن هذه المحظورات تستهدف في المقام الأول الحفريات المحرمة عند الابن.

الاتصال الجنسي بأي امرأة أخرى من جماعته، أي بعدد من النساء ممن لا تربطه بهن أي قرابة دم، وإن اعتبرن مع ذلك قريبات له بالعصب. والتعليل السيكولوجي لهذا التقييد المدهش، الذي يجاوز كل ما يمكن أن يُقارن به لدى الشعوب المتحضرة، لا يتضح للعيان من الوهلة الأولى. والشئ الوحيد الأكيد هو أن دور الطوطم (الحيوان)، بصفته الجدّ الأول، يُحمل على محمل الجدّ العظيم في هذا التحضير. فجميع الذين ينحدرون من طوطم واحد متحدون دوماً، ويؤلفون أسرة تُعدّ فيها درجات القرابة، مهما تكن بعيدة، مانعاً مطلقاً للاتصال الجنسي.

على هذا النحو يبدو هؤلاء المتوحشون وكأنما يتسلط عليهم خوف سافر من زنا المحارم، وحساسيتهم شديدة الإرهاف بالعلاقات المحرمة. وهذا الخوف وهذه الحساسية مرتبطان بخاصية لا نستطيع لها فهماً ومؤداها أن قرابة الدم الفعلية قد جرى استبدالها بالقرابة الطوطمية. على أنه ينبغي لنا أن نحاذر من الغلو في هذه المقابلة بين كلا النوعين من القرابة، ويجب أن يكون ماثلاً في أذهاننا أن زنا المحارم الفعلي لا يؤلف، في ظل التحضير الطوطمي، إلا حالة خاصة.

كيف حلّت الجماعة الطوطمية محل الأسرة الفعلية؟ هذا لغز قد لا يكون أمامنا من سبيل إلى حلّه إلا بعد أن نفهم جيداً طبيعة الطوطم. والحق أنه قد لا يكون أمامنا مناص من الافتراض بأن إطلاق بعض الحرية في المعاشرة الجنسية بحيث تتخطى حدود الزواج من شأنه أن يزرع الشكوك بصدد قرابة الدم والعصب الواحد، ويتيح بالتالي تحاشي جرم الزنا بالمحارم، وهذا ما يوجب علينا أن نبحث عن سبب آخر للتحضير. ولكن من الممكن الردّ على افتراض كهذا بأن عادات الأستراليين تنطوي على شروط اجتماعية ومناسبات احتفالية لا يُعترف فيها للرجل بالحقّ الحصري في المرأة كزوجة له.

تتسم لغة هذه القبائل الأسترالية^(٦) بخاصية ذات صلة بكل تأكيد بهذه

٦ - وكذلك غالبية الشعوب الطوطمية.

الواقعة. فالتسميات التي تعتمد في الإشارة إلى روابط القرابة تتصل بالعلاقات لا بين فردين، بل بين فرد وجماعة؛ وبحسب تعبير السيد ل. ه. مورغان^(٧)، تؤلف هذه التسميات نظاماً «تصنيفياً». وهذا معناه أن الإنسان يطلق اسم الأب لا على ذلك الذي أنجبه فحسب، بل كذلك على كل رجل كان يمكن، بحسب أعراف القبيلة، أن يتزوج أمه بدون انتهاك لعادات القبيلة؛ ويطلق اسم الإخوة والأخوات لا على أولاد الوالدين الحقيقيين فحسب، بل كذلك على أولاد جميع الأفراد الآخرين الذين كان من الممكن أن يكونوا والديهم، إلخ. وعلى هذا، إن أسماء القرابة التي يتبادلها أستراليان فيما بينهما لا تسمى بالضرورة قرابة دم قائمة بينهما، كما الحال في لغتنا نحن؛ أو قل إنها تسمي علاقات اجتماعية أكثر مما تسمي علاقات فيزيقية. وإننا لنجد شيئاً يشابه نظام التصنيف هذا في حضارتنا في غرف الأطفال حيث يسمي هؤلاء جميع أصدقاء والديهم وصديقاتهم باسم «عمي» و«خالتي»، كما أننا نستخدم التسميات نفسها بمعنى مجازي حينما نتكلم عن «الإخوة في أبولون»^(٨) و«الأخوات في المسيح».

إن هذه التعابير التي تبدو لنا غاية في الغرابة قابلة بسهولة للتعليل، متى ما رأينا فيها مخلفات وصفات للمؤسسة التي سمّاها المؤرّر ل. فيزون^(٩) «الزواج الجماعي» والتي بموجبها يمارس عدد من الأزواج حقوقاً زوجية على عدد من النساء. والأولاد الذين يُنجبون من هذا الزواج الجماعي يتعين عليهم بطبيعة الحال أن يعتبروا أنفسهم إخوة وأخوات، وحتى إن لم يكونوا من أم واحدة، وأن يعدّوا جميع رجال الجماعة آباء لهم.

٧ - لويس هنري مورغان: أنثروبولوجي أميركي (١٨١٨ - ١٨٨١). وضع تصوراً نشوئياً وماركسياً للأنثروبولوجيا الاجتماعية، وأرّخ للمجتمع البدائي، وله دراسة مشهورة بعنوان: «الجماع القديم، مباحث في خطوط التقدم البشري من الوحشية، عبر الهمجية، إلى الحضارة». «م».

٨ - أبولون (= بعل): إله النور والفتن وابن زفس في الميثولوجيا اليونانية. «م».

٩ - لوريمر فيزون: قس وصحفي وأنثروبولوجي أسترالي (١٨٣٢ - ١٩٠٧). تعاون مع الأنثروبولوجي ألفريد هويت وأصدر معه كتاباً عن قبائل كاميلاروا وكورناي. وله دراسات عن سكان جزر فيجي الأوقيانوسية في المحيط الهادي. «م».

على الرغم من أن بعض الباحثين، ومنهم مثلاً وسترماك^(١٠) في كتابه تاريخ الزواج، يأبون التسليم بالنتائج التي استخلصها غيرهم من الأسماء التي تشير إلى قرابات الجماعة، فإن الباحثين الذين درسوا أكثر من غيرهم البدائيين الأستراليين يتفقون على أن يروا في أسماء القرابة التصنيفية بقيا متخلفة من العهد الذي كان فيه الزواج الجماعي ساري المفعول. وبحسب ما يذهب إليه سبنسر^(١١) وجيلن^(١٢)، فإن شكلاً معيناً من الزواج الجماعي لا يزال قائماً إلى اليوم لدى قبائل الأورابونا والدييري^(١٣). وعليه، يكون الزواج الجماعي قد سبق في الظهور الزواج الفردي لدى هذه الأقوام، ولم يختف من الوجود بدون أن يترك أثراً في اللغة وفي العادات.

لكن إذا وضعنا الزواج الجماعي موضع الزواج الفردي، فإن التشدد المسرف في الظاهر الذي نلاحظه لدى هذه الأقوام في تحظر زنا المحارم يغدو مفهوماً. فالزواج الخارجي الطوطمي وتحظر المعاشرة الجنسية بين أعضاء العشيرة الواحدة يبدو وكأنه أنسب وسيلة للحؤول دون زنا المحارم الجماعي؛ وسيلة اعتمدت في عصر ناء واستمرت على قيد الوجود ردياً طويلاً من الزمن بعد زوال الأسباب التي ولدتها.

إذا تهياً لنا أننا فهمنا على هذا النحو أسباب التقييدات الزوجية المعمول بها لدى بدائيي أستراليا، فعلينا أيضاً أن نعلم أن الشروط الفعلية تتسم بقدر أكبر

١٠ - إدوارد وسترماك: أنثروبولوجي فنلندي (١٨٦٢ - ١٩٣٩). له دراسات عن الزواج الخارجي وزنا المحارم. من مؤلفاته: أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها، طقوس الزواج في المغرب، تاريخ الزواج. «م».

١١ - بالدوين سبنسر: أنثروبولوجي بريطاني (١٨٦٠ - ١٩٢٩). تأثر بالنظرية الداروينية، وتولى إدارة متحف فكتوريا القومي. ذهب في بعثة إلى أستراليا ودرس حيواناتها، وأصدر عام ١٨٩٩ كتاباً أصاب شهرة عن القبائل الأصلية في أستراليا الوسطى (١٨٩٩). وتعاون مع فرنسيس جيلن في إصدار دراستين: قبائل شمال أستراليا الوسطى (١٩٠٤) وعبر أستراليا (١٩١٢).

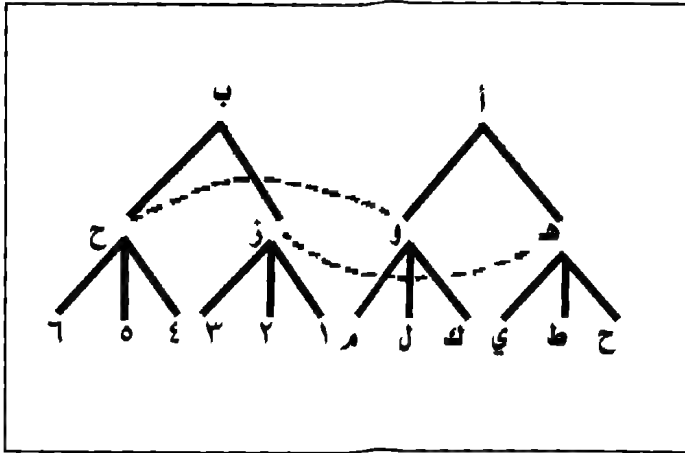
١٢ - فرنسيس جيمس جيلن: أنثروبولوجي وإثنولوجي أسترالي (١٨٥٥ - ١٩١٢). وعدا الدراستين المشار إليهما أعلاه صدرت له بعد وفاته مراسلاته مع بالدوين سبنسر تحت عنوان عزيزي سبنسر. «م».

١٣ - القبائل الأصلية في أستراليا الوسطى THE NATIVE TRIBES OF CENTRAL AUSTRALI، لندن ١٨٩٩.

بكثير من التعقيد الذي يبدو للوهلة الأولى وكأنه عصبي على التفكير. وبالفعل، لا وجود إلا لقبائل أسترالية قليلة التعداد لا تعرف من تحظير آخر غير ذاك الذي تفرضه الحدود الطوطمية. فأغلب هذه القبائل منظّمة على نحو تنقسم معه أولاً إلى فخذين يقال لهما الطبقتين الزوجيتين (PHRATRIES) كما يسمّيها الباحثون الإنكليز). وكل واحدة من هاتين الطبقتين تنقيد بقاعدة الزواج الخارجي وتتألف من عدد معلوم من الجماعات الطوطمية. وبصفة عامة تنقسم كل طبقة زوجية إلى فصيلتين، بحيث تتألف القبيلة بأسرها على هذا النحو من أربع فصائل؛ ويترتب على ذلك أن الفصائل تشغل محلاً وسطاً بين الطبقات الزوجية والجماعات الطوطمية.

على هذا يمكن وضع الرسم البياني التالي للمخطط النموذجي - الذي غالباً ما يتم تطبيقه في الواقع - لتنظيم القبيلة الأسترالية:

طبقات زوجية



إن الجماعات الطوطمية الاثنتي عشرة تجتمع كما نرى في أربع فصائل

١٤ - إن عدد الطواطم يجري اختياره اعتباطياً.

وطبقتين. وجميع التفرعات تنقيد بقاعدة الزواج الخارجي^(١٤). والفصيلة ج تؤلف وحدة زواجية خارجية مع الفصيلة هـ، والفصيلة د تؤلف وحدة متماثلة مع الفصيلة و. والنتيجة التي تتأدى إليها هذه المؤسسات، وبالتالي اتجاهها وميلها، لا يحيط بها شك: فهي تنقيد في فرض تحديد جدّي على الاختيار الزواجي والحرية الجنسية. ولو لم يكن هناك سوى الجماعات الطوطمية الاثنى عشرة، لكان في استطاع كل عضو في كل جماعة (على فرض أن كل جماعة تتألف من عدد متساوٍ من الأفراد) أن يختار ١١ من أصل ١٢ من نساء القبيلة، لكن وجود الطبقتين الزواجيتين يحدّد عدد النساء، اللواتي يمكن أن يقع عليهن اختيار كل عضو، بـ ٦ من أصل ١٢، أي بالنصف: فالرجل الذي ينتمي إلى الطوطم ح لا يمكن أن يتزوج إلا امرأة تنتمي إلى الجماعات ١ - ٦. والتفرع إلى فصيلتين يخفض الاختيار إذ يحدّه بـ ٣ من أصل ١٢، أي الربع: فالرجل الذي ينتمي إلى الطوطم لا يمكنه أن يختار امرأته إلا من بين النساء اللواتي ينتمين إلى الجماعات ٤، ٥، ٦.

إن العلاقات التاريخية القائمة بين الطبقات الزواجية، التي يصل تعدادها لدى بعض القبائل إلى ثمان، وبين الجماعات الطوطمية لم تتوضح بعد. على أن الواضح هو أن هذه المؤسسات تنشُد الهدف نفسه الذي ينشده الزواج الخارجي، بل تسعى حتى إلى تخطيه. لكن على حين أن الزواج الخارجي الطوطمي يعطي انطباعاً بأنه ناشئ عن مبدأ مقدس، لا يعرف أحد كيف رأى النور، ويأخذ بالتالي مظهر عرف وعادة، فإن المؤسسات المعقدة التي تؤلفها الطبقات الزواجية، بتفريعاتها والشروط المرتبطة بها، تبدو أنها حصيلة تشريع واع وقصدي أخذ على عاتقه فيما يظهر تعزيز تحظير زنا المحارم، وعلى الأرجح لأنّ التأثير الطوطمي كان بدأ يضعف. وعلى حين أن النظام الطوطمي يؤلف، كما بتنا نعلم، أساس جميع الالتزامات الاجتماعية الأخرى للقبيلة وتقييدها الأخلاقية، فإن دور الطبقة الزواجية يقتصر بصفة عامة على تنظيم الاختيار الزواجي وحده.

في أثناء التعزيز اللاحق لنظام الطبقات الزواجية يظهر الميل إلى توسيع التحظير

الذي يطل زنا المحارم الطبيعي وزنا محارم الجماعة ليشمل الزيجات بين الأقارب الأبعدين للجماعة؛ وذلك هو عين التدبير الذي اعتمدته الكنيسة الكاثوليكية أصلاً حينما وسّعت التحظر الذي كان يطل الزيجات بين الإخوة والأخوات ليشمل الزيجات بين أبناء العم، وتبريراً لتدبيرها هذا اخترعت درجات القرابة الروحية^(١٥).

ليس لنا من مصلحة في أن ندخل في لب تفاصيل المناقشات المعقدة والمفتقدة للوضوح التي دارت حول أصل الطبقات الزوجية ومدلولها، وكذلك حول علائقها بالطوطم. وحسبنا أن نتوّه بمدى الحرص الذي يديه الأستراليون وأقوام بدائية أخرى في تطبيق تحظر المحارم^(١٦). بل يسعنا القول إن هؤلاء البدائيين أكثر وسوسة منا نحن أنفسنا من هذا المنظور. ومن المحتمل أن تعرّضهم أكثر منا لإغراء زنا المحارم يجعلهم بحاجة إلى حماية أنجع من هذه الإغراءات.

غير أن رهاب زنا المحارم، الذي هو من العلامات الفارقة لهذه الأقوام، لم يقنع بإنشاء تلك المؤسسات التي تقدّم بنا وصفها والتي تبدو لنا موجهة بصورة رئيسية ضد محارم الجماعة. بل ينبغي أن نضيف طائفة بكاملها من «الأعراف» التي ترمي إلى منع المعاشرة الجنسية الفردية بين الأقارب الأقربين، على منوال ما يجري عندنا نحن، والتي تنقيد بها تلك الأقوام بصرامة دينية. والهدف الذي تنشده هذه الأعراف يكاد لا يرقى إليه شك. والباحثون الإنكليز يطلقون عليها اسم AVOIDANCES (أي ما ينبغي تحاشيه). وهي تجاوز في انتشارها الأقوام الطوطمية الأسترالية. وسأرجو القارئ فقط أن يكتفي هنا ببعض المقتطفات

١٥ - مادة الطوطمية في الموسوعة البريطانية، الطبعة ١١، ١٩١١ (أ. لانغ).

١٦ - لم تُلفت الأنظار إلى هذه النقطة إلا مؤخراً في مقالة لستورفر^(١٧) بعنوان: حول الموقف الغريب لقتل الأب («كتابات في علم النفس التطبيقي»، فيينا ١٩١٢).

(*) أدولف ستورفر: محام روماني (١٨٨٨ - ١٩٤٤). انتمى إلى الحركة التحليلية النفسية الفييناوية. هرب من الاضطهاد النازي إلى شتغهاي عام ١٩٣٨، ثم إلى أستراليا حيث تولى نشر كتب فرويد.
(١٧)

الجزئية من الوثائق الوفيرة التي نحوزها حول هذا الموضوع.

تستهدف هذه التحظيرات التقييدية في ميلانيزيا صلات الأبناء بالأم والأخوات. وهكذا، إن الصبي في ليرز آيلاند، وهي إحدى جزر الهيريدس الجديدة^(١٧)، متى ما بلغ سنًا معينة، يترك البيت الأموي ويذهب للإقامة في الدار المشتركة CLUB حيث ينام ويتناول وجبات طعامه. ويظل في استطاعته أن يزور بيته وأن يأتيه مطالباً بالقوت؛ ولكن حينما تكون أخته حاضرة فيه يتعين عليه أن يغادره بدون أن يصيب طعاماً؛ وإذا لم تكن إحدى أخواته حاضرة كان له أن يتناول طعامه جالساً على مقربة من الباب. وإذا التقى الأخ والأخت اتفاقاً خارج البيت، فعلى هذه أن تولي الأدبار أو أن تختبئ. وحينما يتعرف الصبي فوق الرمال آثار قدمي إحدى أخواته، لا يجوز له أن يقتفيها. ويسري التحظير نفسه على الأخ. ولا يجوز للصبي حتى أن يتلفظ باسم أخته، وعليه أن يحاذر التلفظ بكلمة من اللغة الدارجة إذا كانت هذه اللفظة تؤلف جزءاً من اسم الأخت. وهذا التحظير، الذي يسري مفعوله منذ الاحتفال الطقسي بالبلوغ، ينبغي أن يراعى مدى الحياة. والتنائي بين الأم وابنها يزيد مع السنين، على أن الأم تُلزم بتقييدات أوسع من تلك التي يُلزم بها الابن. فحينما تأتيه بشيء ليأكله، لا تقدم له الطعام مباشرة، بل تكتفي بأن تضعه أمامه؛ وهي لا تخاطبه أبداً بلا كلفة، بل تستخدم ضمير المخاطب بالجمع بدلاً من ضمير المخاطب بالمفرد عندما تتوجه إليه بالكلام (مستخدمة بطبيعة الحال ألفاظاً تطابق الضميرين «أنت» و«أنتم» التي نستخدمها نحن). ويسري مفعول هذه العادات نفسها في كاليدونيا الجديدة. وعندما يلتقي أخ وأخت، فعلى هذه أن تختبئ في الدغل، وعليه هو أن يتابع طريقه بدون أن يلتفت نحوها^(١٨).

١٧ - هو الاسم الذي أطلقه المستعمرون على مجموعة من الجزر في المحيط الهادي الجنوبي تعرف اليوم، بعد استقلالها، بجمهورية فانواتو. «م».

١٨ - ر. هـ. كودرينغتون: الميلانيزيون^(٩)، في فريزر: الطوطمية والزواج الخارجي، م، ص ٧٧.

(٩) روبرت كودرينغتون: قس وأنثروبولوجي بريطاني (١٨٣٠ - ١٩٢٢). كان أول من درس المجتمع والثقافة الميلانيزيين. من مؤلفاته: اللغات الماليزية والماليزيون: دراسات أنثروبولوجية وفولكلورية. «م».

في شبه جزيرة الغزلان في بريطانيا الجديدة يجب أن تمتنع الأخت، متى ما تزوجت، عن توجيه الكلام إلى أخيها؛ وبدلاً من أن تلفظ اسمه ينبغي أن تشير إليه تورياً^(١٩).

يسري التحضير نفسه، في مكلنبورغ الجديدة، لا على الأخ والأخت فحسب، بل كذلك على ابن العم وابنة العم. فلا يجوز لهما أن يقتربا واحدهما من الآخر، ولا أن يتصافحا باليد، ولا أن يتبادلا الهدايا؛ وإذا أرادا التكلم، كان عليهما أن يفعلا ذلك عن بُعد عدة خطى. وزنا المحارم بالأخت يعاقب بالشنق^(٢٠).

في جزر فيجي تطبق هذه التحضيرات بصرامة متناهية؛ وهي تسري لا على أقرباء العصب الواحد فحسب، بل كذلك على الإخوة والأخوات في الجماعة. ومما يبعث على الدهشة أن نعلم أن هؤلاء البدائيين يقيمون حفلات طقسية للتهنك الجماعي تتم في أثنائها المعاشرة الجنسية المضروب عليها في غير هذه الحال حظر شديد. ولكن في وسعنا أيضاً، بدلاً من أن نعجب لهذا التناقض، أن نستخدمه في تفسير الحظر نفسه^(٢١).

يطال التحضير، لدى قبائل الباطا في صوماطرة، جميع درجات القرابة القريبة. فمن الإخلال الصارخ مثلاً بأصول اللياقة أن يصحب الفرد من الباطا أخته إلى اجتماع ما. والأخ من الباطا يشعر بالحرج في معشر أخته، وإن بحضور أشخاص آخرين. وعندما يدلف الأخ إلى البيت، تؤثر الأخت أو الأخوات الانسحاب منه. كذلك إن الأب لا يختلي أبداً بابنته، كما لا تختلي الأم بابنها. ويضيف المبشر الهولاندي، الذي روى

١٩ - فريزر، المصدر نفسه، ص ١٢٤، نقلاً عن كلايتشن^(٥): سكان ضفاف جزيرة الغزلان.

(٥) أوغست كلايتشن: أنثروبولوجي ألماني. عزا فرويد إليه خطأ أية كتاب سكان ضفاف جزيرة الغزلان الذي يؤكد ناشر المؤلفات الكاملة لفرويد بالإنكليزية أن المرجع الصحيح للنص الذي يقتبسه فريزر هو: ثلاثون عاماً في بحار الجنوب من تأليف ريشارد باركنسون. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٢٠ - فريزر، المصدر نفسه، ص ٢٢، نقلاً عن ب. ج. بيكل^(٥) في مجلة أنثروبوس.

(٥) الإحالة هنا إلى مقال الأنثروبولوجي الألماني ب. ج. بيكل: أسماء القرابة في مكلنبورغ الجديدة الروسطي. «م».

٢١ - فريزر، المصدر نفسه، ص ٢٢، نقلاً عن المؤرّر ل. فيزون.

هذه الوقائع، قوله إنه لا يجد مناصاً من الإقرار بكل أسف بأن لها ما يبررها. فمن المسلم به لدى هؤلاء القوم أن الخلوة بين رجل وامرأة لا مناص من أن تتأدى إلى علاقة حميمة في غير محلها بينهما. وبما أن هؤلاء القوم يتوقعون أن تُنزل بهم أقسى العقوبات وأن تترتب عليهم أوحش العواقب إذا ما ارتكبوا خطيئة الاتصال الجنسي بالأقارب الأقربين، فمن الطبيعي أن يفكروا باتقاء شر أي إغراء ممكن بتحذيرات من ذلك القبيل^(٢٢). فلدى قبائل البارونغو في خليج ديلانغا، في أفريقيا، تُفرض أصرم الاحتياطات على الرجل تجاه زوجة ابن حميه، أي زوجة أخيه زوجته هو. فحينما يلتقي الرجل في مكان ما هذه القرية، الخطرة بالنسبة إليه، يتحاشاها بكل حذر. وهو لا يجرؤ على أن يأكل وإياها من قصعة واحدة، ولا يكلّمها إلا مرتجفاً، ولا يعزم على الدنو من بيتها ولا يحييها إلا بصوت لا يكاد يسمع^(٢٣).

تعرف قبائل الأكامبا (أو الواكامبا) في أفريقيا الشرقية الإنكليزية تحظيراً كان لنا أن نتوقع انتشاره على نطاق أوسع. ففي الفترة الفاصلة بين البلوغ والزواج يتعيّن على البنت أن تتحاشى بكل عناية أباه. فهي تختبئ حينما تلتقيه في الطريق، ولا تسعى أبداً إلى الجلوس بجانبه، وتسلك هذا المسلك إلى يوم خطوبتها. ولكن بدءاً من يوم زواجها تغدو العلاقات بينها وبين أبيها حرة^(٢٤).

معلوم أن التحظير الأكثر انتشاراً والأشد صرامة والأكثر إثارة للاهتمام، حتى بالنسبة إلى الشعوب المتمدينة، هو ذلك الذي يطل العلاقات بين الصهر والحماة. والحال أن هذا التحظير معتمد لدى جميع الأقوام الأسترالية، ولكنه ملحوظ أيضاً لدى الأقوام الميلانيزية والبولينيزية، ولدى زنوج أفريقيا، أي حيثما وجدت آثار للطوطمية ولقراية الجماعة، وربما أيضاً في أماكن أخرى. ونجد لدى بعض هذه الأقوام تحظيرات ماثلة تطل العلاقات العادية بين المرأة وحميها، ولكن هذه

٢٢ - فريزر، المصدر نفسه، ٢م، ص ١٨٩.

٢٣ - فريزر، المصدر نفسه، ٢م، ص ٢٨٨، نقلاً عن جونو^(٢٥).

(٢٥) هنري جونو: ميثّر وأنتروبولوجي سويسري (١٨٦٣ - ١٩٣٤). درس قبائل أفريقيا الجنوبية، ولا سيما قبائل التسونغا. «م».

٢٤ - فريزر، المصدر نفسه، ٢م، ص ٤٢٤.

التحذيرات ليست على مثل تلك الدرجة من العموم والجدّ التي وجدنا عليها التحذيرات المشار إليها آنفاً. وفي بعض الحالات المنفردة يسري أمر التحاشي على الحمى والحماة معاً.

وبما أن الانتشار الإثنوغرافي لتحذير العلاقات بين الحماة والصهر لا يهمننا بقدر ما يهمننا مغزى التحذير بحدّ ذاته، فسأقنع هنا أيضاً بإيراد بعض الأمثلة. إن هذه التحذيرات بالغة الصرامة والقسوة في جزر بانكو. فعلى الصهر والحماة أن يتحاشيا الالتقاء عن مسافة قريبة. فإذا ما التقيا اتفاقاً في الطريق، كان على الحماة أن تتنحى وتدير ظهرها إلى أن يتخطاها الصهر، أو بالعكس.

وفي فانا لافا (بورت باتيسون) لا يطأ الصهر الشاطئ بقدميه، بعد مرور حماته عليه، قبل أن يحو المدّ أثر خطاها على الرمل. ولا يجوز أن يتخاطبا إلا عن مسافة، ومن المسلم به أنه لا يجوز لأي منهما أن ينطق باسم الآخر^(٢٥).

في جزر سليمان لا يحق للرجل، بعد زواجه، أن يرى حماته أو أن يكلمها. وعندما يلتقي بها يتظاهر بأنه لا يعرفها ويطلق يعدو بأسرع ما يمكن، إلى أن يتوارى عن الأنظار^(٢٦).

ويقضي العرف لدى قبائل الزولو أن يخجل الرجل من حماته وأن يفعل كل ما في استطاعه ليتفادى معشرها. فهو لا يدلف إلى الكوخ إن كانت موجودة فيه، وعندما يلتقيها يختفي كلاهما خلف شجرة، ويضع الرجل ترسه أمام وجهه. وإذا تعذّر عليهما التحاشي، تعقد المرأة حول رأسها خصلة من العشب تقيئاً منها بالأصول. وأما تصريف العلاقات فيما بينهما فيتولاها شخص ثالث، أو

٢٥ - فريزر، المصدر نفسه، م، ص ٧٦.

٢٦ - فريزر، المصدر نفسه، م، ص ١١٧، نقلاً عن ك. ريه^(*): ستان لدى أكلبي لحوم البشر في جزر سليمان (١٩٠٥).

(*) كارل ريه: مستكشف وإثنولوجي ألماني (١٨٦٠ - ١٩٣٤). اختص بدراسة حشرات البحار الجنوبية ونشر كتاباً عن رحلته إلى جزر سليمان التي تتألف من اثنتي عشرة جزيرة رئيسية ونحو من ألف جزيرة صغيرة في الأرخبيل الأوقيانوسي. (م).

يتخاطبا بعالي صوتهما حينما يفصل بينهما حاجز طبيعي. ولا يجوز لأي منهما أن يتلفظ باسم الآخر^(٢٧).

ولدى البازوغا، وهي قبيلة زنجية تقيم في منطقة منابع النيل، لا يجوز للرجل أن يكلم حماته إلا إذا كانت موجودة في غرفة أخرى من البيت وبشرط ألا يراها. وتستفزع هذه القبيلة زنا المحارم إلى حدّ معاقبته حتى لدى الحيوانات الأهلية^(٢٨).

وعلى حين أن الغرض من التحظيرات الأخرى التي تطال العلاقات بين أقرباء العصب الواحد ومغزاها لا يرقى إليهما شكّ، إذ يرى جميع المراقبين في هذه التحظيرات إجراءات وقائية ضد زنا المحارم، فإن التحظيرات التي تطال العلاقات بالحماة غير محققة الدلالة إلى هذا الحدّ، ويذهب بعض الباحثين في تأويلها مذهباً مغايراً تماماً. فقد رأوا، وبحقّ، أنه مما لا يعقل أن تبدي جميع تلك الأقوام خوفاً عظيماً إلى هذا الحدّ إزاء الإغراء المتجسد في امرأة مسنة قابلة لأن تعامل الرجل المعني، وإن لم تكن أمّاً له، وكأنه ابن لها^(٢٩).

الاعتراض عينه وجه إلى تصور فيزون. فقد لفت المعارضون الانتباه إلى الثغرات الموجود في بعض أنظمة الطبقات الزوجية، والمتمثلة في أن هذه الأنظمة لا تجعل بحكم المستحيل نظرياً الزيجات بين الأصهار والحמות، مما استوجب فرض تدبير احتياطي خاص ضد هذا الاحتمال.

يعلل السير جون لوبوك^(٣٠) (في كتابه أصل الحضارة ORIGIN OF

٢٧ - فريزر، المصدر نفسه، ٢م، ص ٣٨٥.

٢٨ - فريزر، المصدر نفسه، ص ٤٦١.

٢٩ - كراولي^(٥) الوردة الروحانية THE MYSTIC ROSE، ص ٤٠٥، لندن ١٩٠٢.

(٥) إرنست كراولي: صحفي وأثنوبولوجي بريطاني (١٨٦٧ - ١٩٢٤). شارك في موسوعة الدين والأخلاق بعدة بحوث أثنوبولوجية. واشتهر بكتابه: الوردة الروحية: دراسة عن الزواج البدائي. «م».

٣٠ - جون لوبوك: مؤرخ وسياسي وعالم طبيعيات بريطاني (١٨٣٤ - ١٩١٣). له نحو من خمسة وعشرين كتاباً وأكثر من مئة بحث علمي. اهتم بعلم الآثار وعلم الحشرات. وانتصر لآراء تشارلز داروين، وميّز في العصر الحجري بين مرحلتين: عصر الإنسان الصياد والقطاف، وعصر الإنسان الزراع والمربي للحيوانات. من أشهر مؤلفاته: أزمنة ما قبل التاريخ، أصل الحضارة، عن الحيوانات: حواسها وغرائزها وذكاؤها. «م».

(CIVILISATION) موقف الحماية هذا إزاء الصهر بواقعة الزواج عن طريق «الخطف» لدى البدائيين (MARIAGE CAPTURE). «فما دام خطف النساء قائماً فعلياً، فما كان للوالدين إلا أن يتميَّزاً غيظاً. ولكن حين لم يبقَ من هذا الشكل من الزواج سوى رموزه، اتخذ غيظ الوالدين بدوره طابعاً رمزياً، فاستمر العرف الذي تكلمنا عليه على قيد الوجود حتى بعد انتساء أصله». وقد كان سهلاً على كراولي بالمقابل أن يثبت أن محاولة التعليل هذه لا تقيم اعتباراً لتفاصيل الوقائع المرصودة.

يرى إ. ب. تايلور^(٣١) أن موقف الحماية من الصهر ما هو إلا شكل من «عدم الاعتراف» (CUTING) بهذا الأخير من قبل أسرة زوجته. فالرجل يُعدّ غريباً، وهذا إلى حين إنجاب الطفل الأول. ولكن حتى إذا صرفنا النظر عن الحالات التي لا يؤدي فيها تحقيق هذا الشرط الأخير إلى رفع التحضير، فإن تأويل تايلور يشكو من عيب آخر: فهو لا يفسّر لماذا مسّت الحاجة إلى تحديد طبيعة العلاقات بين الصهر والحماية على نحو دقيق واضح؛ ومن ثم، إنه يدع جانباً العامل الجنسي ولا يأخذ في الحسبان عنصر الاشتزاز شبه الديني كما يترجم عن نفسه في تحضير العلاقات المشار إليها^(٣٢).

سئلت امرأة من الزولو عن أسباب الحظر فأعطت هذا الجواب الذي أملاه عليها اعتبار اللياقة والرهافة: «لا يجوز له أن يرى الثدين اللذين أرضعا زوجته»^(٣٣).

٣١ - إدوارد بورنت تايلور: أنثروبولوجي بريطاني (١٨٣٢ - ١٩١٧). كان من أوائل من اعتبر الحضارة ظاهرة إنسانية عامة ولا تقتصر على العرق الأبيض. من أشهر مؤلفاته الحضارة البدائية. وفريد يجيل في النص قارته إلى بحث كان نشره في مجلة المعهد الأنثروبولوجي سنة ١٨٩٩ تحت عنوان: منهج للبحث في موضوع تطور المؤسسات. (م).

٣٢ - كراولي، المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

٣٣ - كراولي، المصدر نفسه، ص ٤٠١، نقلاً عن لسلي^(٥):

عن الزولو والأماتونغاس AMONG THE ZULUS AND AMATONGAS، ١٨٧٥.

(٥) الإحالة هنا إلى كتاب دافيد لسلي الصادر عام ١٨٧٥ عن قبائل الزولو وأماتونغاس ولغتهم وعاداتهم. (م).

معلوم لدينا أن العلاقات بين الصهر والحماة تمتلئ حتى لدى الشعوب المتمدينة جانباً وِعراً من جوانب التنظيم الأسري. صحيح أنه لا يوجد لدى الشعوب البيض في أوروبا وأميركا أي تحذير يطل هذه العلاقات، لكن الكثير من المنازعات والمتاعب كان يمكن تفاديها لو كانت تحذيرات من هذا القبيل لا تزال سارية المفعول في الأعراف المتبعة، بدون أن يضطر هذا الفرد أو ذاك إلى استئنانها برسم استعماله الشخصي. فإن أكثر من أوروبي واحد سيميل إلى أن يرى فعلاً من أفعال الحكمة السامية في كون الأقوام المتوحشة قد حالت سلفاً دون إمكانية التفاهم بين ذينك الشخصين اللذين تجمع بينهما آصرة قريى وثيقة. وإنه لمن شبه المحقق أن الوضع السيكولوجي للصهر والحماة ينطوي على شيء ما يشجع العداء فيما بينهما ويجعل حياتهما المشتركة بحكم المستحيلة. ولئن تكن العلاقات بين الصهر والحماة لدى الشعوب المتمدينة تؤلف في العادة موضوعاً مأثوراً للمزاح والتهكم، ففي ذلك دليل على أن العلاقات الوجدانية بينهما تنطوي على عناصر متناقضة تناقضاً قاطعاً. وفي رأي أنها علاقات «ازدواجية» تتألف في آن معاً من عناصر حب وعناصر عدا.

إن بعضاً من هذه العواطف قابل بسهولة للتفسير: فمن جهة الحماة، هناك أسف على مفارقة ابنتها، وريبة وحذر تجاه الغريب الذي انتقلت هذه الأخيرة إلى عصمتها، وميل إلى فرض سلطانها، رغماً عن كل شيء، تماماً كما تفعل في بيتها هي. أما من جانب الصهر، فهناك تصميم على عدم الخضوع بعد الآن لأي إرادة غريبة، وغيره من الأشخاص الذين تمتعوا قبله بمحبة زوجته، وأخيراً وليس آخراً^(٣٤) رغبة في ألا يعكر عليه أحد صفو وهمه الذي يحمله على خلع قيمة مسرفة على صفات زوجته الشابة. فالحماة في معظم الحالات هي التي تتدخل لتبدد هذا الوهم، لأنها، إذ تذكّره بزوجه بكثير من القسّمات المشتركة بينهما، تفقّر بالمقابل إلى ذلك الجمال، إلى ذلك الشباب، إلى تلك النضارة والطهارة في النفس التي ترفع من مقام الابنة عنده عالياً جداً.

٣٤ - بالإنكليزية في النص: LAST NOT LEAST. (م).

غير أن معرفتنا بالعواطف الخبيثة، وهي معرفة ندين بها للفحص التحليلي النفسي للناس، تأذن لنا بأن نضيف دوافع أخرى إلى تلك التي عدّناها. فلكن وجدت حاجات المرأة الجنسية - النفسية ما يشبعها في الزواج وفي حياة الأسرة، فإنها تبقى باستمرار عرضة لخطر عدم الإشباع الناجم عن توقف سابق لأوانه للعلاقات الزوجية وعن الفراغ العاطفي الذي يمكن أن ينجم عن هذا التوقف. فالأم التي تطعن في السن تدرأ عن نفسها هذا الخطر بتماهيها مع أولادها وبمشاركتها الفاعلة في حياتهم العاطفية. أفلا يقال إن الوالدين يجددان شبابهما عند أولادهما؟ وبالفعل، هذه أئمن فائدة يدينان بها لهم. ومن ثم، إن المرأة العاقر تُحرم مما يُعدّ أحسن عزاء وتعويض عن ضروب الإحباط التي لا محيد أمامها عن الخضوع لها في حياتها الزوجية. وهذا التماهي الوجداني مع البنت يصل لدى بعض الأمهات إلى حدّ مشاطرة هذه حبّتها لزوجها، مما يتأدى في الحالات الأشد حدة، ومن جراء المقاومة النفسية العنيفة التي تبديها الأم لكبح هذه العاطفة، إلى أشكال خطيرة من العصاب. على أننا غالباً ما نلاحظ لدى الحماة وجود عاطفة حب حيال الصهر، وهي عاطفة تسهم بقسطها، سواء في صورتها الفعلية أم في صورة الميل المضاد لها، في الصراع الذي تخوض غماره مختلف القوى النفسية عند هذه المرأة فيما بينها. وغالباً ما يتفق أن تظهر نحو صهرها العنصر الكرهى، السادي، كما تقمع في دخيلة نفسها بمزيد من النجع والأمان ما يساورها تجاهه من شعور حبّي حقيق بالإدانة.

أما لدى الرجل فإن الموقف من الحماة ينطوي بدوره على مثل هذا التعقيد في المشاعر المتضاربة، وإن يكن مصدرها مغايراً. فمفسار اختياره الموضوعاني^(٣٥) تأدى به من صورة أمه، وربما أيضاً من صورة أخته، إلى موضوعه الراهن؛ فهو إذ يهرب من كل فكرة محرمة ومن كل قصد محرمي، يحوّل حبّه، أو إثاراته إذا شئنا، عن الشخصين الأثيرين لديه في طفولته إلى شخص غريب، مشابه لهما صورة. والحماة هي التي تأخذ محل أمه ومحل أم أخته؛ ومن ثم يتولد فيه وينمو

٣٥ - الموضوعاني هنا OBJECTAL وليس الموضوعي OBJECTIF. والاختيار الموضوعاني هو اختيار موضوع الحب أو موضوع الشهوة الجنسية، وهو بهذا المعنى إنسان وليس شيئاً. (م).

الميل إلى الغوص من جديد في زمن اختياراته الحبيبة الأولى؛ ولكن كل شيء فيه يقف معترضاً سبيل هذا الميل. فاستفظاعه للمحارم يقتضي منه ألا يتذكر أصل اختياره الحبي؛ والوجود الفعلي والراهن للحمة، التي لم يعرفها في عهد طفولته والتي لم يحتفظ بالتالي بصورتها في لاشعوره، يسهل عليه المقاومة. وإن تلك المسحة من السخط والكره التي نلاحظها في تعقيد مشاعره تأذن لنا بأن نفترض أن الحمة تمثل فعلاً لصهرها إغراء محرمياً؛ ومن جهة أخرى، كثيراً ما يتفق أن يقع الرجل في حب حماته المقبلة قبل أن يحول عاطفته باتجاه ابنتها.

لا شيء، في تقديري، يمنعنا من الافتراض بأن هذا العامل المحرمي هو الذي استتبع لدى البدائيين التحذيرات التي تطال العلاقات بين الصهر والحمة. وعلى هذا، إننا سنميل فيما يتصل بهذه التحذيرات، التي هي موضع تقيّد صارم لدى الأقوام البدائية، إلى الأخذ بالرأي الذي كان فيزون هو أول من أفصح عنه إذ لم يرَ في التقييدات المشار إليها سوى تديير وقائي ضد زنا المحارم المحتمل. وفي مستطاعنا أن نقول الشيء عينه عن سائر التحذيرات التي تطال العلاقات بين الأقارب بالدم أو بالتصاهر، وإنما مع فارق واحد هو التالي: بما أن زنا المحارم في الحالة الأولى مباشر، فإن الغاية الوقائية يمكن أن تكون واعية؛ أما في الحالة الثانية، التي تشمل أيضاً علاقات الصهر بالحمة، فقد لا يعدو زنا المحارم أن يكون إغراء متخيلاً، له حلقاته الوسيطة اللاشعورية.

لم تسنح لنا الفرصة فيما تقدم لنبيّن كيف أن تطبيق المنهج التحليلي النفسي من شأنه أن يعدّل نظرنا إلى معطيات علم نفس الشعوب: وآية ذلك أن رهاب زنا المحارم، الموجود لدى المتوحشين، معروف بما هو كذلك منذ عهد بعيد ولا حاجة به إلى تأويل لاحق. وكل ما يسعنا أن نضيفه إلى التصور السائد هو أن الخوف من زنا المحارم هو سمة طفلية في جوهرها، ويتمشى إلى حدّ يبعث إلى الدهشة مع ما نعرفه عن الحياة النفسية للعصبيين. وقد دلّنا التحليل النفسي أن الموضوع الأول الذي يقع عليه الاختيار الجنسي للصبي يكون من طبيعة محرمة، مذمومة وحقيقة بالإدانة، وذلك ما دام هذا الموضوع يمثل بأمة أو بأخته، ويبرّ لنا أيضاً الطريق الذي يسلكه الصبي، طرداً مع نموه وترعرعه، ليعتق نفسه من

الانجذاب إلى المحارم. والحال أننا نلقى بصورة مطردة لدّة العصابي آثاراً لا يستهان بها من الطفالة النفسية، إما لأنه عجز عن الانعتاق من الشروط الطفلية للجنسية النفسية، وإما لأنه انكفأ نحوها (توقّف في النمو أو نكوص). ولهذا، إن التثبيات الطفلية لليبيدو تلعب من جديد أو تبقى تلعب الدور الرئيسي في حياته النفسية اللاشعورية. وهذا التصور لدور زنا المحارم في العصاب يصطدم بطبيعة الحال بالتشكك العام من قبل الأشخاص الراشدين والأسوياء؛ وهذا الحكم عينه بعدم قبول الدعوى ستقابل به، على سبيل المثال، مباحث أوتو رانك^(٣٦) التي أوضحت على نطاق واسع الدور الذي يلعبه حب المحارم في الإبداعات الشعرية وغنى المواد التي تقدمها للشعر تنوعاته وتحويراته التي لا تقع تحت حصر. ولا نجد مناصاً من التسليم بأن هذه المقاومة تنبع على الأخص من شدة نفور الإنسان من رغائبه المحرمة السالفة التي طالها الآن كبت تام وعميق. وعلى هذا، إنه ليس بالأمر العديم الأهمية أن تتمكن من أن تثبت أن الأقوام البدائية لا تزال إلى يومنا هذا تستشعر وقعاً عظيم الخطورة للرغائب المحرمة المقيّض لها أن تغيب في يوم من الأيام في لجة اللاشعور، فلا تجد مناصاً من اتقاء شرها بتدابير وقائية بالغة الصرامة.

٣٦ - أوتو رانك: طبيب ومحلل نفسي نمساوي (١٨٨٤ - ١٩٣٩). كان في بادئ الأمر تلميذاً وفيماً لفرويد، وطبّق المنهج التحليلي النفسي على المباحث الميتولوجية. ولكنه اختلف معه في وقت لاحق حينما أرجع أصل الحصر العصابي إلى رضة الميلاد، وهو عنوان أشهر كتبه. «م». والإحالة هنا إلى كتابه: موضوعة زنا المحارم في الإبداع الأدبي والأسطورة، ١٩١٢. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

(٢)

التابو وازدواجية الانفعالات العاطفية

(١)

التابو كلمة بولينيزية، تعسر علينا ترجمتها، نظراً إلى أننا ما عدنا نحوز المفهوم الذي تشير إليه. وقد كان المفهوم هذا مألوفاً لدى قدماء الرومان؛ وكانت كلمة SACER هي المرادف عندهم لتابو البولينيزيين. ولا بد أن AGIOS عند الإغريق، وقادوش لدى العبريين، كانتا تشيران إلى نفس ما يشير إليه التابو عند البولينيزيين والتسميات المشابهة لدى العديد من الشعوب الأخرى في أميركا وأفريقيا (مدغشقر) وآسيا الشمالية والوسطى.

أما بالنسبة إلينا نحن فإن التابو ينطوي على دالتين متعارضتين: فمن جهة أولى، دلالة الشيء المقدس؛ المكرس؛ ومن الجهة الثانية، دلالة الشيء المقلق، الخطر، المحذور، المذنب. وبالبولينيزية يقال لعكس التابو نوا NOA أي ما هو عادي وفي متناول الناس قاطبة. وهكذا، إن التابو ترتبط به فكرة ما تفاديه واجب، وهو يتجلى جوهراً وأساساً في نواه وتقييدات. وربما كان تعبير الرهبة المقدسة هو أقدر تعابيرنا على أداء معنى التابو^(١).

إن التقييدات التابوية ليست شيئاً واحداً والتحظيرات الأخلاقية أو الدينية الخالصة. فهي لا تُردّ إلى أمر إلهي، بل تفرض نفسها من تلقاء نفسها. وأما ما يميّزها عن التحظيرات الأخلاقية فهو أنها لا تؤلف جزءاً من نظام يعتبر الاستنكافات والامتناعات ضرورية بصفة عامة ويحدد أسباب هذه الضرورة. فالتحظيرات التابوية لا تستند إلى أي سبب أو اعتبار؛ وأصلها مجهول؛ ولئن

١ - وأقرب التعابير في العربية إلى التابو هو الحرام. «م».

بدت غير مفهومة لنا، فهي تبدو طبيعية لأولئك الذين يحيون تحت سلطانها. يقول فونت^(٢) إن التابو يمثل الدستور غير المكتوب والأقدم عهداً للبشرية. ومن المسلم به بصفة عامة أن التابو أقدم من الآلهة وأنه يعود في أصله إلى زمن سابق على كل دين.

وبما أننا بحاجة إلى وصف غير مغرض للتابو، إذا شئنا إخضاعه لفحص تحليلي نفسي، فسأستشهد بنبذة من مقالة التابو TABOO في الموسوعة البريطانية^(٣)، وكتب هذه المقالة هو العالم الأنثروبولوجي نورثكوت و. توماس^(٤):

«يشتمل التابو، إذا أردنا الدقة في الكلام، على ما يلي: أ - الطابع المقدس (أو المدنس) للأشخاص والأشياء؛ ب - نوع التحريم الذي يترتب على هذا الطابع؛ ج - النتائج المقدسة (أو المدنسة) التي تنجم عن انتهاك هذا الحظر. وعكس التابو يقال له بالبولينيزية «نوا»، أي العادي، العام».

«وإذا نظرنا إلى التابو من وجهة نظر أشمل وجدنا له ضرباً عدة: ١ - التابو الطبيعي أو المباشر، وهو من عمل قوة غامضة (مانا) مرتبطة بشخص أو شيء؛ ٢ - التابو المنقول أو غير المباشر، وهو يصدر عن القوة نفسها، ولكنه إما: أ - مكتسب وإما: ب - مأخوذ عن كاهن أو زعيم إلخ؛ وإما أخيراً: ٣ - تابو وسيط بين التابوين الأولين، ويتألف من العاملين السابقين، كما على سبيل المثال عند تملك رجل من الرجال لامرأة من النساء. وتطلق كلمة التابو أيضاً على تحريمات طقسية أخرى بعد، ولكن لا يجوز لنا في هذه الحال أن ندرج في عداد التابوات ما يقبل بأن يُدرج بالأحرى في عداد التحظيرات الدينية.

«إن الأهداف التي ينشدها التابو متباينة في طبيعتها. فالتابوات المباشرة تهدف

٢ - علم نفس الشعوب VOLKER PSYCHOLOGIE، م ٢، الأسطورة والدين MYTHUS UND RELGION، م ٢، ص ٣٠٨، ١٩٠٦.

٣ - ويجد فيها القارئ أيضاً أهم الإرشادات الجيولوجرافية، الطبعة الحادية عشرة.

٤ - نورثكوت وايتريدج توماس: أنثروبولوجي بريطاني (١٨٦٨ - ١٩٣٦). أجرى أبحاثاً في نيجيريا وسيراليون بين عامي ١٩٠٩ - ١٩١٥، وجمع ما لا يقل عن سبعمائة تسجيل لألحان وأغاني شعوب تلك المناطق. من مؤلفاته: سكان أستراليا الأصليون، تنظيمات القرابة والزواج الجمعي في أستراليا. «م».



إلى: ١ - حماية أشخاص أشرف من أمثال الزعماء والكهنة، وحماية أشياء تُعلّق عليها قيمة ما من أي ضرر محتمل؛ ب - حماية الضعفاء - النساء، الأطفال، الرجال بصفة عامة - من المانا (القدرة السحرية) القوية للكهنة والزعماء؛ ج - الوقاية من الأخطار الناجمة عن ملامسة الجثث وتناول بعض الأطعمة، إلخ؛ د - اتقاء الاضطرابات التي قد تقع في أثناء إنجاز بعض الأعمال الحياتية المهمة: الولادة، تكريس الذكور، الزواج، الأنشطة الجنسية، إلخ؛ هـ - حماية الكائنات البشرية من قوة الآلهة والجنّ أو من غضبها^(٥)؛ و - حماية الأطفال الذين سيولدون أو الرضع من مختلف الأخطار التي تتهددهم من جراء تبعيتهم العاطفية لوالديهم في حال قيام هؤلاء الوالدين بأفعال أو تناولهم لأطعمة من شأنها أن تورث أولادهم خصائص معيّنة. وثمة هدف آخر للتابو وهو حماية ملكية الشخص كأدواته وحقله، إلخ، من السارقين.

«كان انتهاك التابو يستتبع في الأصل عقاباً آلياً فورياً، بفعل ضرورة مباطنة، أو هكذا كان يُنظر إلى الأمر. فالتابو المنتهك يثّر لنفسه من تلقاء نفسه. وعندما شرعت تتكون تصورات عن الآلهة والجن وتربط بها التابوات، بات العقاب الفوري والآلي يُنتظر إنزاله من قبل قوة الآلهة. وفي حالات أخرى، وفي أرجح الظن في أعقاب التطور اللاحق للفكرة، بات المجتمع هو الذي يتولى معاقبة الجسور الذي تجلب غلظته على أقرانه الخطر. على هذا النحو كان النظام الجزائي للبشرية يرتبط، في أشكاله الأكثر بدائية، بالتابو.

«إن من ينتهك التابو يغدو هو نفسه، من جراء ذلك، تابواً. وبعض الأخطار التي تنجم عن انتهاك تابو من التابوات يمكن تحاشيها بأفعال توبة وبطقوس تطهيرية.

«يُرَدّ مصدر التابو إلى قوة سحرية خاصة، مباطنة للأشخاص وللأرواح، وقادرة على الانتشار في الاتجاهات كافة بواسطة أشياء هامة لا حياة فيها. ومن الممكن تشبيه الأشخاص والأشياء التابوية بأشياء تلقت شحنة كهربائية؛ فهي

٥ - يمكن أن نضرب صفحاً هنا عن هذه الغاية من التابو، باعتبارها غير أصلية.

مستودع قوة رهيبة تنتقل باللماسة ويتأدى انفلاتها إلى أفجع النتائج إذا كان الجسم الذي يتسبب في تفريغ شحنتها أضعف من أن يقاومها. إن عواقب انتهاك التابو رهن إذاً، لا بقوة القدرة السحرية المباشرة للموضوع التابوي فحسب، بل كذلك بقوة المانا التي تقف منازعة لهذه القدرة لدى الآثم. وعلى هذا النحو يملك الملوك والكهنة، مثلاً، قدرة خارقة للمألوف، ولن يكون غير الموت مصيراً لرعاياهم فيما لو اتصلوا بهم اتصالاً مباشراً؛ ولكن الوزير أو أي فرد آخر، محبب بقوة مانا مجاوزة للحدّ المتوسط، يستطيع دونما خطر أن يتصل بالملوك والكهنة، كما أن هؤلاء الوسطاء يفسحون مجالاً أمام مرؤوسيههم للاتصال بهم بدورهم بدون أن يتعرضوا لأي خطر. ويرتهن التابو المنقول أيضاً، فيما يتعلق بخطورته، بمانا الشخص التي يصدر عنها: فالتابو المنقول عن طريق ملك أو كاهن هو أشدّ فاعلية ونجعاً من ذلك الذي ينقله رجل عادي».

إن قابلية التابو هذه للانتقال هي على وجه التعيين التي ولدت الاعتقاد بإمكان تنحيته بطقوس تكفير.

«هناك تابوات دائمة وتابوات عابرة. فمن التابوات الدائمة الكهنة والزعماء، وكذلك الأموات وكل ما يرتبط بهم. وبالمقابل، ترتبط التابوات العابرة ببعض حالات معيّنة، مثل الطمث والنفاس وحالة المحارب قبل الحملة وبعدها، والقنص والصيد، إلخ. وهناك تابوات عامة يمكن، مثلها مثل «الحزم الكنسي»^(٦)، أن تُبسّط فوق منطقة شاسعة وعلى مدى سنين عديدة».

أعتقد أنني أحس بطبيعة الانطباع الذي راود قرائي، إذ أتكهن بأنهم بعد أن قرأوا هذه الشواهد ما ازدادوا علماً عن ذي قبل بطبيعة التابو وبالمكان الذي ينبغي لهم أن يوسعوه له في فكرهم. مردّ ذلك بكل تأكيد إلى عدم كفاية معلوماتي وإلى أنني ضربت صفحاً عن جميع الاعتبارات المتصلة بالعلاقات بين التابو، من جهة أولى، وبين الإيمان بالأباطيل والاعتقاد بخلود النفس والدين من الجهة الثانية. لكنني أخشى بالمقابل ألا يفيد المزيد من التفصيل في عرضنا لما نعرفه

٦ - الحزم الكنسي: مرسوم يصدر عن سلطة كنسية عليا يمنع كاهن بعينه من إقامة القداس أو منح الأسرار المقدسة أو من دفنه في مقبرة الكهنة. «م».

بصدد التابو إلا في مزيد من تعقيد الأمور التي يحيط بها - وإنني أصدق قرائي القول! - إبهامٌ شديد يعث على القنوط. التابو إذاً طائفة من تقييدات تفرضها تلك الأقوام البدائية على نفسها؛ وهذه الأقوام تجهل علة هذا التحضير أو ذاك ولا يخطر لها في بال أصلاً أن تبحث عنها؛ وإنما هي تخضع لتلك التقييدات خضوعها لشيء طبيعي، وإنها لعلى اقتناع بأن انتهاكها سيجلب عليها حالاً وبصورة آلية أصرم عقاب. وكل واحد يعرف تلك الحالات الثابتة صحتها التي تأدى فيها انتهاك غير إرادي لتحضير من ذلك القبيل إلى عقاب فوري وآلي. فالشقي البريء الذي أكل، مثلاً، من لحم حيوان محظور يسقط في حال من الاكتئاب العميق ويقعد ينتظر الموت وينتهي به الحال فعلاً إلى الموت. وتطال التحضيرات في معظمها الأشياء المأكولة وحرية الحركة والتنقل والاتصال. وفي بعض الأحوال تبدو عقلانية، إذ تستهدف فرض استنكاف وامتناع، لكن مضمونها يبقى في أحوال أخرى غامضاً غير مفهوم، إذ تطال أموراً عادمة الشأن وتبدي على أنها من قبيل الطقوس ليس إلا. وترتكز جميع هذه التحضيرات في ظاهر الأمر إلى نظرية تزعم أن هذه التحضيرات ضرورية لازمة لأن بعض الأشخاص وبعض الأشياء يحوزون قوة خطرة تنتقل بالملامسة، كما العدوى. وقد يملك رجل بعينه أو شيء بعينه هذه القوة بدرجة أعلى من رجل آخر أو من شيء آخر. ومن ثم، إن الخطر يختلف تبعاً لاختلاف الشحنات. وأغرب ما في الأمر أن من شاء له سوء حظه أن ينتهك تحظيراً من تلك التحضيرات يغدو هو نفسه محظوراً ومحرمًا، وكأنه تلقى الشحنة الخطرة بتمامها. وهذه القوة مباطنة لجميع الأشخاص الذين يتسمون بسمة خاصة، كالمملوك والكهنة والمواليد الجدد؛ وهي مباطنة لجميع الأحوال ذات الصفة الاستثنائية، كالطمث والبلوغ والولادة؛ أو كذلك لأحوال غامضة، مثل المرض والموت، ولكل ما هو قابل للانتشار وزرع العدوى.

والحال أن «التابو» صفة جميع الأشخاص وجميع الأماكن وجميع الأشياء وجميع الأحوال العابرة التي تحوز تلك الخاصية الغامضة أو تكون منبعها. وتسري صفة التابو أيضاً على كل تحضير معلل بهذه الخاصية؛ والتابو أخيراً، وبالمعنى

الحرفي للكلمة، صفة كل ما هو مقدس ومجازو لطبيعة الأشياء المادية، وكل ما هو خطير، مدنس، غامض.

إن هذه الكلمة والنظام الذي تسمّيه يعبران عن جملة وقائع من الحياة النفسية يبدو أن معناها لا يقع في متناول أفهامنا. ونحن نميل بادئ ذي بدء إلى الاعتقاد بأن هذه الوقائع لن تغدو مفهومة لنا إلا إذا أنعمنا النظر أولاً في واقعة الاعتقاد بالأرواح والجن والعفاريت، وهي واقعة تكاد أن تكون السمة المميزة الأولى لتلك الحضارات البدائية.

ولكن، في الحقيقة، من أي وجه يمكن للغز التابو هذا أن يثير اهتمامنا؟ في تقديري أنه حقيق بأن يثير اهتمامنا لا من حيث أن كل مشكلة سيكولوجية تستأهل أن نلتبس لها حلاً فحسب، بل كذلك لأسباب أخرى. فنحن نشعر شعوراً غامضاً بأن التابو كما يعتقد به بدائيو بولينيزيا ليس غريباً عنا إلى الحد الذي نميل إلى تصويره للوهلة الأولى، ونشعر كذلك بأن التحذيرات، التي نخضع لها نحن أنفسنا نزولاً عند مقتضيات الأعراف والأخلاق، تمتّ بصلة نسب، في قسماتها الرئيسية، إلى التابو البدائي، وبأن تفسير الطبيعة الخاصة للتابو ربما كان من شأنه أن يلقي بعض الضوء على الأصل الغامض لما ننزله نحن منزلة «الأمر المطلق»^(٧).

وعليه سنعير أذنأ صاغية ومزیداً من الانتباه والاهتمام لما سينبئنا به عالم مثل ف. فونت بخصوص تصويره للتابو الذي يعدنا باستكشافه وسبر غوره إلى «آخر جذوره»^(٨).

يقول فونت: إن فكرة التابو «تشمل جميع العادات والأعراف التي تفصح عن الخوف المستشعر إزاء بعض الأشياء، بالاتصال مع الأفعال المرتبطة بهذه الأشياء»^(٩).

٧ - الإحالة هنا إلى كانط وأمره الأخلاقي المطلق. «م».

٨ - علم نفس الشعوب، م٢، الأسطورة والدين، م٢، ص ٣٠٠ وما يليها.

٩ - المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

ويضيف قوله لاحقاً: «إذا عنيّا بالتابو، طبقاً للمعنى العام للكلمة، كل تحذير، يفرضه العرف والعادة أو تسنّه القوانين، للمس شيء من الأشياء أو حيازته، أو كل تحذير للنطق ببعض الألفاظ الممنوعة...»، ففي مقدورنا القول، والحال هذه، إنه لا وجود لأي شعب ولأي طور حضاري لا يعترفان بالأفاعيل الضارة الناجمة عن انتهاك التابو.

ويشرح لنا فونت بعد ذلك لماذا يبدو له معقولاً أكثر دراسة طبيعة التابو بمقتضى أوضاع البدائين الأستراليين أكثر منها بمقتضى الحضارة المتقدمة للشعوب البولينية. وهو يصنف التحذيرات التابوية لدى الأستراليين في ثلاثة أصناف، تبعاً لمرجعها إلى حيوانات أو أشخاص أو أشياء أخرى. فتابو الحيوانات، الذي يتمثل جوهراً وأساساً في تحذير قتلها وأكلها، يؤلف نواة الطوطمية^(١٠). أما تابو الأشخاص فيتسم بطابع مغاير جوهرياً. فهو محدود مقدماً بأوضاع استثنائية في حياة الشخص الحريمي. فالمرهقون مثلاً يكونون حرميين في أثناء الاحتفال ببلوغهم، وكذلك النساء في أثناء محيضهن وبعد الوضع مباشرة؛ ومن الحرمات أيضاً المواليد الجدد، والمرضى، وعلى الأخص الموتى. كما أن الأشياء التي يستخدمها الشخص باستمرار، كملابسه وأدواته وأسلحته، هي بصفة عامة حرام على سائر الأشخاص. والاسم الجديد الذي يطلق على الصبي ساعة الاحتفال الطقسي ببلوغه هو في أستراليا ملكه الأكثر شخصية: ومن ثم، إن هذا الاسم تابو وينبغي أن يبقى سراً. وتابوات الفئة الثالثة، أي تلك التي تختص بأشجار ونباتات ومنازل ومواضع، هي أكثر تنوعاً وتقلباً ولا يبدو أنها تخضع لغير قاعدة واحدة يتيمة: فتابو هو، بالنسبة إلى المنزل مثلاً، كل ما يوحى بالخوف أو بالقلق.

أما فيما يتصل بالتحويلات التي تعرّض لها التابو في حضارة البولينيزيين والأرجيل المايزي الأغني والأكثر تقدماً، فإن فونت نفسه يقرّ بأنها ليست عميقة. فالتمايز الاجتماعي الأكثر بروزاً لدى هذه الشعوب يتجلى في أن

١٠ - انظر بصدد هذا الموضوع الفصلين الأول والأخير من هذا الكتاب.

الزعماء والملوك والكهنة يمارسون تأبوات بالغة النجع ويعانون هم أنفسهم على أقوى نحو من الطبيعة الإكراهية للتأبوا.

غير أن المصادر الحقيقية للتأبوا ينبغي البحث عنها على مستوى أعمق من مصالح الطبقات صاحبة الامتياز: «إن التأبوا ينبع من المصدر نفسه الذي تنبع منه غرائز الإنسان الأكثر بداية والأكثر ديمومة: الخوف من تأثير قوى الجن والعفاريت»^(١١). «إن التأبوا، الذي ما هو في الأصل سوى الخوف الموضوع خارجياً من القوة الجنئية، المفترض فيها أنها خبيثة في الموضوع الحرمي، ينهى عن استفزاز هذه القوة ويأمر، في كل مرة يُنتهك فيها عن قصد أو غير قصد، باستبعاد غضب الجنئي وتحاشي انتقامه».

رويداً رويداً يغدو التأبوا قوة مستقلة، متميزة عن القوة الجنئية. ويصير هو الإكراه المفروض بقوة التقاليد والأعراف، وفي خاتمة المطاف، بقوة القانون. «لكن الوصية التي تختبئ، بغير نطق بها، خلف التحظيرات التأبوية التي تبدل من موضوع إلى آخر ومن عصر إلى آخر هي، في البدء، التالية: تحاش غضب الجن».

هكذا يفيدنا فونت بأن التأبوا هو تعبير عن اعتقاد الأقوام البدائية بالقوى الجنئية ونتيجة له. ويفيدنا أيضاً أن التأبوا انفصل لاحقاً عن هذا الأصل ولم يبق قائماً كقوة فاعلة إلا بفضل ضرب من العطالة النفسية؛ وهكذا يكون التأبوا على أساس هذا الفرض أصل أحكامنا الأخلاقية وشرائعنا. وبالرغم من أن أول هذه الافتراضات ليس من شأنه أن يثير اعتراضات، فإنني لا أعتقد أنني سأختلف مع عدد كبير من قرائي إذا ما قلت إن التفسير الذي يقدمه لنا فونت لا يقع منا موقع الرضى التام. فمثل هذا التفسير للتأبوا لا يغوص إلى الجذور والمصادر العميقة للتصورات التأبوية. فلا الخوف ولا الجن ولا العفاريت يمكن أن تُعدّ في علم النفس عللاً أولى. بل لا بدّ من التوغل إلى أبعد من ذلك. ويديهي أن الحال كانت ستختلف لو كان للجن والعفاريت وجود فعلي؛



ولكننا نعلم أنها، نظير الآلهة، من مخلوقات القوى النفسية للإنسان.

يفصح فونت، بصدد الدلالة المزدوجة للتابو، عن أفكار مفيدة، ولكنها لا تفي بالمرام من ناحية الوضوح. فهو يعتقد أنه لم يكن قد حدث انفصال بعد في الطور الابتدائي للتابو بين المقدس والمدنس. ولهذا ما كان لهذين المفهومين الدلالة التي ما تسنى لهما أن يتلبساها إلا لاحقاً من جراء التضاد الذي قام بينهما. فالإنسان والحيوان والمكان، المضروبة عليهم الصفة التابوية، هم من الجن، ولكنهم ليسوا بمقدسين، ولا بالتالي مدنسين، بالمعنى المتأخر لهذه الكلمة. وإنما على هذا المدلول الوسيط، أي مدلول القوة الجنية وما لا يجوز منه، يجدر أن يُطلق اسم التابو، لأنه يبرز بذلك صفة ستبقى مشتركة دوماً بين المقدس والمدنس: الخوف من الملامسة. لكن هذا الاشتراك الدائم في صفة مهمة يدل أيضاً على أنه كان في البداية بين المضمارين، مضمار المقدس ومضمار المدنس، توافق يصل إلى حد الاندماج والانصهار؛ وإنما في وقت لاحق فحسب، وتحت تأثير أوضاع جديدة، حدث التمايز الذي أوجد تضاداً بين المضمارين.

إن الاعتقاد، المباطن للتابو البدائي، بقوة جنية خبيثة في الموضوع تثار نفسها برمي سحرها على المذنب الذي لامسها أو استخدمها رغم الحظر المضروب عليها، إن هذا الاعتقاد ما هو في الحقيقة إلا الخوف وقد تموضع وتظهر. وهذا الخوف لا يكون قد آل بعد إلى ذلك الانقصاص إلى توقيف ومقت، على نحو ما سيقع في مرحلة من التطور أكثر تقدماً.

لكن كيف يحدث هذا الانقصاص؟ طبقاً لرأي فونت، من خلال نقل الوصايا التابوية من مجال الأبالسنة... إلى مجال التصورات عن الآلهة. فالتعارض بين المقدس والمدنس يتطابق مع تعاقب مرحلتين ميتولوجيتين، أولاهما لا تزول زوالاً تاماً مع تحقيق ثابيتها، بل تستمر في الوجود في صورة تعزى إليها من الآن فصاعداً قيمة دنيا، يظللها الازدراء والتحقير أكثر فأكثر. ففي الميتولوجيا نلاحظ في العادة الواقعة التالية، وهي أن مرحلة سابقة، تم تجاوزها واستبعادها (وربما لهذا السبب بالذات) من قبل مرحلة عليا، تبقى قائمة إلى جانب هذه المرحلة في صورة مطموسة ومنقوصة إذا صح التعبير،

بحيث أن موضوعات التوفير فيها تنقلب إلى موضوعات للمقت واللعن^(١٢).
أما تأملات فونت الأخرى فتتصل بالعلاقات بين التصورات التأبوية من جهة
وبين التطهر والتضحية من الجهة الثانية.

(٢)

من يتنطع لمشكلة التأبو متسلحاً بمعطيات التحليل النفسي، أي بمعطيات يمدها
بها استبار القسم اللاشعوري من حياتنا النفسية، يدرك، بعد تفكير وجيز، أن
الظواهر موضوع البحث ليست بمجهولة منه. فهو يعرف أشخاصاً اختلقوا
لأنفسهم تحذيرات تأبوية، ويعرف أنهم يتقيدون بها بمثل الصرامة التي يتقيد بها
المتوحش بالتحذيرات المشتركة لقبيلته أو قومه. ولو لم يكن المحلل النفسي اعتاد
على تسمية هؤلاء الأشخاص مرضى مصابين بالعصاب الوسواسي لوجد أن اسم
«مرض التأبو» مناسب جداً لتعيين مواصفات حالتهم. والحال أن ما أمده المباحث
التحليلية النفسية به من معلومات حول هذا العصاب الوسواسي، وحول
إيتولوجيته^(١٣) السريرية، وحول العناصر الأساسية لآليته السيكلوجية، مهم
للغاية، بحيث سيعزّ عليه أن يقاوم إغراء تطبيق هذه المعطيات على الظواهر
المنظرة في مجال علم نفس الشعوب.

على أنه لا بدّ لنا من إبداء تحفظ بخصوص هذا الإغراء. فالتشابه بين التأبو
والعصاب الوسواسي يمكن أن يكون خارجياً خالصاً، فلا يتعدى إطار ظواهر
الأعراض، بدون أن يطال طبيعتها بالذات. فالطبيعة تحبّ أن تستخدم الأشكال
نفسها لتحقيق أكثر التراكيب الكيميائية تنوعاً، سواء أكانت أرضفة مرجانية أم
نباتات أم بلورات أم رواسب كيميائية معينة. ومن المحقق أننا لن نكون إلا
متسرعين وبعيدين عن النجع والفائدة فيما لو استنتجنا من تشابه الشروط
الميكانيكية وجود قرابة أو صلة نسب طبيعية. على أن أخذنا بهذا التحفظ لا يعني
وجوب تراجعنا عن المقارنة المقترحة.

١٢ - المصدر نفسه، ص ٣١٣.

١٣ - الإيتولوجيا: علم الأسباب بصفة عامة، وعلم أسباب المرض بصفة خاصة (م).

إن أول أوجه الشبه، وألفتها للنظر، بين التحذيرات الوسواسية وبين التابو يكمن في أن هذه التحذيرات ليست معللة بأكثر من تعليل التابو، وفي أن أصولها ملغزة مثله. فلقد برزت هذه التحذيرات ذات يوم إلى حيّز الوجود، ومنذئذ بات الفرد ملزماً بالتقيّد بها بدافع من شعور بالحصّر لا يقاوم. ولا حاجة هنا إلى تهديد خارجي بالعقاب، لأن لدى الشخص المعني يقيناً داخلياً (الضمير) بأن انتهاك التحذير ستعقبه مصيبة رهيبة. وأقصى ما في مستطاع العصاةيين الوسواسيين أن يقولوه لنا هو أن هاجساً أو حساً داخلياً غير قابل للتحديد ينبئهم بأن انتهاك التحذير سيتسبب في أذى خطير ينزل بشخص معيّن من محيطهم. وهم يعجزون عن بيان طبيعة ما يمكن أن يكونه هذا الأذى؛ وحتى هذه المعلومة العظيمة الإبهام لا تتحصل لنا إلا في وقت لاحق، من خلال استقراء أفعالهم التكفيرية والدفاعية (ولنا عودة إلى هذه الأفعال)، وليس عن طريق التحذيرات نفسها.

إن التحذير الرئيسي، المركزي، في العصاب هو، كما في التابو، تحذير الملاسة. ومن هنا كان اسمه: رهاب اللّمس. وهذا التحذير لا يطال اللّمس المباشر عن طريق الجسم فحسب، بل كذلك جميع الأفعال التي نحددّها بالتعبير المجازي: دخل في تماس مع، أو دخل في اتصال مع. وكل ما يوجه الأفكار نحو ما هو محظور، أي كل ما يسبّب تماساً مجرداً عن طريق الفكر، محظور حظر التماس الجسدي نفسه؛ وهذا التوسع في المعنى نلقاه أيضاً في التابو.

إن الغاية من بعض هذه التحذيرات العصابية الوسواسية قابلة للفهم بسهولة؛ وبالمقابل، إن بعض التحذيرات الأخرى تبدو غير مفهومة، بل غريبة وعشية. ونحن نطلق على هذه التحذيرات اسم «الطقوس»، ونجد أن العادات والأعراف التابوية تنقسم القسمة نفسها.

إن التحذيرات العصابية الوسواسية قابلة عظيم القابلية للانزياح والانتقال من موضوع إلى آخر؛ فهي تسلك جميع الطرق الممكنة إلى ذلك. وجملة المواضيع التي تطالها تؤلف كلاً واحداً تريد له أن يكون، بحسب تعبير مريضة من مرضاي، «مستحيلاً». وهكذا ينتهي الأمر بالعالم كله إلى أن يصير مستحيلاً.

ويسلك العصافيون الوسواسيون مسلك من يعتقد أن الأشخاص والأشياء «المستحيلة» هي مصادر لعدوى خطيرة، مهياة للانتقال بطريق الملامسة إلى كل ما يقع في جوارها. وقد كنا أبرزنا سابقاً ما ينطوي عليه التابو من قابلية للعدوى والنقل. ونعلم أيضاً أن من انتهك تابواً بعينه بلمسه موضوعاً تابوياً يغدو هو نفسه تابواً، فلا يعود يجوز لأحد أن يدخل معه في اتصال.

إنني سأسوق مثالين متجاورين عن نقلية التحذير أو بالأحرى قابليته للإزاحة. وأحد هذين المثالين مأخوذ من حياة قبيلة الماورى، والثاني من تقرير عن حالة مريضة من مرضاي مصابة بالعصاب الوسواسي.

«إن الزعيم من قبيلة الماورى لا يعتمد أبداً إلى إحياء النار بنفسه، لأن نفسه المقدس سينقل قوته إلى النار وإلى الوعاء الذي فوق النار، وإلى الطعام الذي يطهى في النار، وإلى الشخص الذي سيأكل من هذا الطعام، مما سيسبب موت الشخص الذي يكون أكل من هذا الطعام المطهون في الوعاء المسخن فوق النار التي يكون الزعيم قد أجبجها بنفسه المقدس والخطر»^(١٤).

أما مريضتي فتطلب أن يتم إبعاد الغرض الذي اشتراه زوجها من المنزل، وإلا تغدو الإقامة في هذا المنزل مستحيلة عليها. فهي تعلم أن هذا الغرض ابتيع من دكان يقع، مثلاً، في شارع الغزلان. والحال أن صديقة من صديقاتها، تقطن اليوم في بلدة نائية وكانت عرفتها آنفاً باسمها قبل الزواج، تدعى الآن السيدة غزال. وهذه الصديقة هي اليوم بالنسبة إليها «مستحيلة»، تابو، والغرض الذي اشتراه زوجها هنا في فيينا هو أيضاً تابو، شأنه في ذلك شأن الصديقة التي لا تريد أن تصلها بها أية صلة.

إن التحذيرات الوسواسية، مثلها مثل التحذيرات التابوية، تتأدى إلى حرمانات وتقييدات هائلة في حياة المرضى، لكن من الممكن أن تُرفع بعض هذه التحذيرات عن طريق أداء بعض أفعال تتسم، هي الأخرى، بطابع وسواسي،

١٤ - فريزر: الغصن الذهبي THE GOLDEN BOUGH، ٢٢، التابو وأخطار النفس، ١٩١١، ص

وهي بلا جدال أفعال ندم وتكفير ووقاية وتطهّر. وأكثر هذه الأفعال الوسواسية تواتراً هو الاغتسال (الاغتسال الوسواسي القهري). وكذلك هو شأن بعض التحذيرات التابوية التي يمكن، بدورها، أن يستعاض عنها بأفعال أخرى أو أن يُكفّر عن انتهاكها بـ «طقس» ما؛ والتطهّر بالماء في هذه الحال هو الطقس المفضل.

لنلخص أوجه الشبه بين العادات التابوية وبين أعراض العصاب الوسواسي. وهذه الأوجه أربعة عدداً: ١ - عدم وجود تعليل للتحذيرات؛ ٢ - تثبيتها بمقتضى ضرورة باطنة. ٣ - سهولة نقلها وسريان عدوى المواضيع المحظورة. ٤ - وجود أفعال وقواعد طقسية نابعة من التحذيرات.

والحال أن التحليل النفسي عزّفنا بالتاريخ السريري وبالآلية النفسية لحالات العصاب الوسواسي. وهاكم حالة نموذجية لرهاب اللمس يتبدى فيها على أجلي نحو ما سمّيناه بالتاريخ السريري: فبادئ ذي بدء، وفي عهد الطفولة الأولى، ظهرت لذّة لمس بالغة القوة، وكان هدفها محدداً أكثر بكثير مما يمكن أن نفترض للوهلة الأولى. ولم تلبث هذه اللذة أن واجهت تحذيراً خارجياً حال دون تحقيق ذلك اللمس^(١٥). وجرى قبول التحذير، لأنه كان في استطاعه أن يركّز على قوى داخلية ذات شأن^(١٦)؛ وقد بان أنه أعظم قوة من الميل الذي كان يتجلى في الملامسة. لكن نظراً إلى الحليّة النفسية الأولية للطفل، لم يفلح التحذير في حذف الميل حذفاً تاماً. أو لنقل إنه لم يفلح إلا في كبته - أي لذّة اللمس - وتنحيته إلى اللاشعور. هكذا يكون التحذير والميل قد استمرا في الوجود: الميل، لأنه كان كُبت فقط ولم يُحذف؛ والتحذير، لأنه لولاه لكان دلف الميل إلى الشعور وفرض عليه تحقيقه. وقد نجم عن ذلك موقف لا منفذ له، أي تثبيت نفسي، وكل ما أعقب ذلك يمكن أن يُفسر بالصراع بين التحذير والميل.

إن السمة المميزة الرئيسية للتركيبية النفسية التي تثبتت على هذا النحو تكمن

١٥ - كانت ملامسة الأعضاء التناسلية هي موضوع اللذة والتحذير.

١٦ - أي على العلاقة بالأشخاص المحبوبين الذين عنهم صدر التحذير.

فف فم فمكن أن نسمفه بالموقف الأزءوأجف^(١٧) للفرد إزاء ذلك الموضوع وءءء، أو بالأحرى إزاء فعله المنصبّ علفه وءءء. فهو فئزع ءومأ إلف أءاء هءا الفعل - الملامسة - لكنف فمسك عنه فف كل مرة من جراء ما فوفف به إلفف من خوف. فلفس من السهل تسوفف التعارض بفن الففارفن؁ لأن موقعفهما فف الءفاة النفسفة (وهذا كل ما فف مقءورنا أن نقولف) ففجعل أف لقاء بفنفهما أو صءام بفحكم المسءءفل. فالتءظفر ءاضر بمنءهى الجلاء فف الشعور؁ بفنما لءة اللمس؁ الفف فبقف مع ذلك قائمة باسءمرار؁ لاشعورفة؁ ولا فعرف الفرد أف شفع عنها. ولو لم تكن هءة الءالة النفسفة قائمة؁ لما كان أمكن أن تقوم الأزءوأجفة وأن تستمر هءا الرءء الطوفل من الزمن ولا أن فئأءف إلف النئافء الفف فءءم بنا الكلام عنها.

لقد نؤفنا فف هءة الءلاصة للئافء السرفرف بواقعة أساسفة هف التءظفر الءف فرض نفسه وءببء منذ الطفولة الأولى؛ وقد فعفن كل التطور اللاحق للعصاب بآلفة الكبء الءف ءءء فف ذلك الطور من الءفاة. وبما أن كبء المفل أعقبف نسفال (فجوة فف الءاكرة)؁ فإن فءففز التءظفر؁ الءف صار شعورفا؁ ففقى مجهولأ؛ وءمعف المءاولات الفف قد ففءلها الءهن لفكّ لغز هءا التءففز ولئءلفله لا فمكن إلا أن فبقى عقفمة نظراً إلف عءم وءوء نقطة ارءكاز فمكنها الاسءئاء إلفها. وفءفن التءظفر بقوفه وبطابعه الاسءءواءف علف وءة الفعفن للعلاقات القائمة بفنه وفن مقابله؁ أف اللءة فر المشبعة؁ ولكن المسءرة؛ هءا الطابع فئبع إذاً من ضرورة باطنة فعجز الشعور عن النفاذ إلفها. وفعكس قابلفة التءظفر للنقل والءوسع سفرورة فئجزها الرغبة اللاشعورفة بفشءفع ءاص من الأوضاع النفسفة للاشعور. فالمفل/ الرغبة فئفقل باسءمرار لففلء من الءظر المضروب علفه؁ وفسعى إلف اسءبءال ما هو مءظور علفه بمواضع أو أفعال بءفلة. وفقففف التءظفر إءر هءة الفئقلات وففبء فباعأ علف ءمعف الأهداف الجءفءة الفف وقع علفها الاءفءار

١٧ - بفءب فعبفر بلولر^(١٨) المئاز.

(١٨) فوففن بلولر: طفبب نفسف سوفررف (١٨٥٧ - ١٩٣٩). اسءهر بءراساته عن الءفل المبكر والفصام (السكفزوفرنفا). وهو أول من أءءل مصطلف الأزءوأجفة AMBIVALENCE إلف الفءلفل النفسف فف مقال له منشور عام ١٩١٠ فء عنوان: مءاضرة ءول الأزءوأجفة. «م».

الرغبى. وعلى كل خطوة إلى الأمام يخطوها الليبدو المكبوت، يرّد التحظير بتشديد جديد. وتنجم عن التحيد المتبادل لكثا القوتين المتصارعتين حاجة إلى تصريف، إلى تخفيض للتوتر القائم، وهذه الحاجة هي التي تعلل تحفيز الأفعال الوسواسية القهرية. وهذه الأفعال هي في العصاب، وعلى نحو ظاهر للعيان، عبارة عن تسويات: فمن جهة أولى علائم على التوبة وجهود للتكفير؛ ومن الجهة الثانية أفعال إبدالية تسعى الرغبة عن طريقها إلى تعويض نفسها عما حُظر عليها. وإنه لقانون من قوانين العصاب أن تضع هذه الأفعال القهرية نفسها أكثر فأكثر في خدمة الرغبة وأن تقترب أكثر فأكثر من الفعل المحظور ابتدائياً.

لنحاول الآن أن نحلل التابو، كما لو أن طبيعته هي من عين طبيعة التحظيرات الوسواسية عند مرضانا. ولكن علينا أن نعلم سلفاً أن الكثير من التحظيرات التابوية التي سيكون لزاماً علينا أن ندرسها هي من طبيعة ثانوية، وأنها تمثل أشكالاً معدّلة، محرّرة، مشتقة من التحظيرات الأصلية ومنقولة؛ لذا سيتعيّن علينا أن نقنع بتسليط قليل من الضوء على بعض تحظيرات أكثر بدائية وأكثر أهمية. وفضلاً عن ذلك، إن ملاحظة وجود فارق عظيم العمق بين وضع الإنسان البدائي ووضع العصابي هي وحدها التي ستمثّل في نظرنا سبباً لاستبعاد إمكانية تشابه تام ومماثلة مطلقة بين التحظير التابوي والتحظير الوسواسي.

يسعنا القول بادئ ذي بدء إنه لا معنى لمساءلة البدائيين عن التعليل الفعلي لتحظيراتهم وأصل التابو. وبحسب ما افترضناه، فلا بدّ أن يكونوا عاجزين عن إفادتنا بشيء حول هذا الموضوع، لأن التحفيز المشار إليه «للا شعوري». ولكن بموجب ما نعلمه عن التحظيرات الوسواسية، هاكم كيف نستطيع أن نعيد بناء تاريخ التابو. فالتابوات في تصورنا تحظيرات سحيقة القدم فُرِضت فيما غير من الخارج وعلى جيل من البشر البدائيين، أو أُمليت عليه من قبل جيل سابق. وكانت هذه التحظيرات تطال أنشطة كان لدى أولئك الناس ميل شديد إلى أدائها. ثم بقيت التحظيرات قائمة جيلاً بعد جيل، وربما فقط بحكم التقليد المتناقل عن طريق السلطة الأبوية والاجتماعية. ومن المحتمل أيضاً أن تكون غدت جزءاً «عضوياً» من الحياة النفسية للأجيال اللاحقة. ومن المستحيل أن نقرر، في

الحالة التي نحن بصدددها، هل نحن أمام شكل من «الأفكار الفطرية» أم أن هذه الأفكار هي وحدها التي حددت تثبيت التابو أو بالموازاة معها كذلك التربية. لكن كان من نتيجة بقاء التابو أن استمرت في البقاء أيضاً لدى تلك الأقوام الرغبة البدائية في فعل ما هو تابو. وهكذا وقفت هذه الأقوام إزاء تحظيراتها التابوية موقفاً ازدواجياً؛ فقد كان يطيب للاشعورها أن ينتهك هذه التحظيرات، ولكنها كانت تخشى أن تفعل ذلك؛ وهي تخشاه لأنها تودّ لو تفعله، والخوف أقوى من الرغبة. ولكن لدى كل فرد ينتمي إلى أولئك القوم تبقى الرغبة لاشعورية مثلها لدى العصابي.

إن أقدم التحظيرات التابوية وأهمها إطلاقاً تتمثل بالقانونين الأساسيين للطوطمية: عدم جواز قتل الحيوان الطوطم، ووجوب تحاشي العلاقات الجنسية مع أفراد الجنس الآخر المنتمين إلى الطوطم نفسه.

وهذان كانا، على ما نتصور، أقدم شهوات البشر وأقواها. لكننا لن نستطيع لذلك فهماً (ولن نستطيع بالتالي أن نتحقق من فروضنا بوساطة أمثلة) ما دام معنى النظام الطوطمي وأصله مجهولين منا تماماً. غير أن المطلع على المعطيات التحليلية النفسية المطبقة على الفرد لن يتوانى عن أن يرى في منطوق هذين النوعين من التابو وفي تطابقاتهما إلماعة إلى شيء يعدّه المحللون النفسيون البؤرة المركزية للرغبات التي تقوم عليها الحياة الطفلية والنواة الأولى للعصاب^(١٨).

إن ضروب الظاهرات التابوية، التي استوجبت محاولات التصنيف المشار إليه آنفاً، تخلي مكانها في نظرنا للوحدة إذا أسندنا جميع تلك الظاهرات إلى الأساس المشترك التالي: إن أساس التابو فعل محظور ينزع إليه اللاشعور مدفوعاً بميل بالغ القوة.

إننا نعلم، بدون أن نفهم، أن من يفعل ما هو محظور وينتهك التابو يغدو هو نفسه تابوياً. ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين هذه الواقعة وبين الواقعة الأخرى

١٨ - انظر دراستي عن الطوطمية التي أعلنت عنها مراراً في هذه الأبحاث (انظر البحث الرابع في هذا الكتاب) (٣).

المتمثلة بأن التابو ليس وفقاً على الأشخاص الذين ارتكبوا محظوراً، بل يشمل أيضاً أشخاصاً لهم أوضاع خاصة، كما يشمل هذه الأوضاع نفسها وأشياء هامة لا حياة فيها؟ وما طبيعة هذه الخاصية العظيمة الخطورة التي تبقى على الدوام هي هي، على الرغم من تنوع الظروف؟ لا يمكن أن تكون سوى ذلك الاستعداد المسبق الذي يوجب ازدواجية الإنسان ويوقعه في إغراء انتهاك التحضير.

إن الإنسان الذي ينتهك تابواً يغدو هو نفسه تابواً، لأنه يحوز مقدرة خطيرة على حث الآخرين على الاقتداء بمثاله. إنه يوقظ الغيرة والحسد: لم يكن مباحاً له ما هو محظور على الآخرين؟ إنه إذا مُغِد فعلياً، وذلك ما دام مثاله يحث على تقليده والاحتذاء بحذوه، ولهذا إن تحاشيه واجب.

لكن الإنسان، حتى بدون أن ينتهك تابواً، يمكن أن يصير تابواً بصفة دائمة أو عارضة، وذلك إذا ما وُجد في وضع من شأنه أن يثير رغبات الآخرين المحظورة وأن يولّد لديهم صراعاً بين قطبي ازدواجيتهم. ومعظم الأوضاع والحالات الاستثنائية تنتمي إلى هذا النوع وتحوز هذه القوة الخطرة. فكل واحد يحسد الملك أو الزعيم على امتيازاته؛ ومن المرجح أن كل واحد يودّ لو يصير ملكاً. وجثة الميت والرضيع والمرأة المريضة يجتذبون، بحكم عجزهم عن الدفاع عن أنفسهم، الفرد الذي أدرك لتوّه سن البلوغ الجنسي بما بات له من قدرة على المتعة الجنسية. ولهذا، إن جميع هؤلاء الأفراد وجميع هذه الحالات هم تابو؛ إذ لا يجوز التشجيع على مثل هذه الغواية ولا الانسياق وراءها.

والآن نفهم أيضاً لماذا تتناذب قوى «المانا» الخاصة بمختلف الأفراد وتعاكس واحدها الأخرى. فتابو الملك أقوى مما يستطيع رعيته احتماله، لأن الفارق الاجتماعي الفاصل بينهما كبير للغاية. لكن الوزير يسعه أن يقوم بينهما بدور الوسيط المسالم. وإذا ترجمنا ذلك من لغة التابو إلى لغة علم النفس العادي فهذا معناه: إن الرعية، الذي يهاب الإغراء الذي يمكن أن يمثله له الاتصال بالملك، يستطيع أن يتحمّل عشرة الموظف الذي يوحى إليه بقدر أقل من الحسد والذي يداخله الاعتقاد بأنه يستطيع يوماً مضاهاته. أما الوزير، فإن الحسد الذي يمكن أن

يعتدل في صدره حيال الملك يوازنه بالمقابل إدراكه لما يتقلده هو نفسه من سلطان. وهكذا تكون الفروق الصغيرة بين القوى السحرية المتقابلة أقل مدعاة للخوف من الفروق الكبيرة.

ونفهم، ناهيك عن ذلك، جيد الفهم لماذا يمثل خرق بعض التحظيرات التابوية خطراً اجتماعياً وجريمة ينبغي أن تُعاقب أو أن يُكفّر عنها من قبل جميع أعضاء المجتمع، إذا كانوا لا يريدون أن تقع على كواهلهم عواقبها الوخيمة. والخطر المشار إليه سيبدو لنا واقعياً إذا أحللنا الرغائب الشعورية محل الرغائب اللاشعورية. ولكنه هذا الخطر يتمثل باحتمال الاقتداء والتقليد، مما يترتب عليه انحلال المجتمع. إذ لو ترك الانتهاك بلا عقاب، فلن يتوانى الآخرون عن أن يدركوا أنه يطيب لهم هم أيضاً أن يفعلوا بدورهم ما فعله الشقي الآثم.

وأما أن الملامسة تلعب في التحظير التابوي الدور عينه الذي تلعبه في رهاب اللمس، على الرغم من أن المعنى الخبيء للتحظير التابوي يمكن أن يكون خصوصياً شأنه في العصاب، فليس في الأمر ما يوجب أن ينعث منا الدهشة. فالملامسة هي بداية كل محاولة للاستحواذ على فرد أو شيء، وللسيطرة عليه، ولإستخلاص خدمات حضرية وشخصية منه.

لقد فسرنا القدرة المعدية، المباطنة للتابو، بمقدرته على الإيقاع في الإغراء وعلى الحصر على التقليد والاقتداء بالمثل. والحال أن هذا يبدو وكأنه لا يتفق مع واقع أن القدرة المعدية للتابو تتجلى قبل كل شيء في قابليته للانتقال إلى مواضيع أخرى لتصير بدورها من جراء ذلك تابواً.

إن قابلية التابو هذه للانتقال تترجم عن نفسها في العصاب بميل الرغبة اللاشعورية، كما بتنا نعلم، إلى تثبيت نفسها، بطريق التداعي، على مواضيع جديدة دوماً. وهكذا نلاحظ أن قوة «المانا» السحرية الخطرة تناظرها قوتان أكثر واقعية، وأعني بهما القوة التي تذكر الإنسان برغائبه المحظورة، والقوة، الأهم شأنًا في الظاهر، التي تحدو به إلى انتهاك التحظير لصالح الرغبة. لكن هاتين القوتين تنصهران من جديد في قوة واحدة، إذا سلّمنا بأن الحياة النفسية البدائية تقضي بطبيعتها أن يؤدي استيقاظ الذكرى المتصلة بالفعل المحظور إلى استيقاظ الميل إلى

إنجاز هذا الفعل. وعلى أساس هذه الفرضية يكون ثمة تطابق بين الذكريات والإغراءات. ولزام علينا أيضاً أن نسلّم بأنه حين يتسبّب مثال رجل انتهك تحظيراً في ضلال رجل آخر، إذ يحدو به إلى ارتكاب الغلطة نفسها، فذلك لأن عصيان التحظير يكون انتشر انتشار الوباء الساري، على منوال التابو الذي يُتناقل من شخص إلى موضوع، ومن هذا الموضوع إلى آخر.

عندما يكون في الإمكان تصحيح انتهاك التابو بكفارة أو ندامة، أي بالعزوف عن متاع ما أو حرية ما، يكون قد قام لدينا الدليل على أن طاعة الأحكام التابوية كانت هي نفسها تعني التخلي عن شيء كان مرغوباً فيه. وعدم التقيد بعزوف بعينه يكفّر عنه بعزوف عن شيء آخر. ولسوف نستخلص من هذا الاعتبار، في ما يتصل بالطقس التابوي، نتيجة مؤداها أن الندامة والكفارة هما طقسان أكثر بدائية من التطهّر.

لنلخص الآن ما تحصّل لنا، من منظور فهم التابو، بفضل مقارنته بالتحظير الوسواسي لدى العصايي. فالتابو تحظير سحيق القدم، مفروض من الخارج (من قبل سلطة ما) وموجّه ضد أقوى رغبات الإنسان. والميل إلى انتهاكه يبقى قائماً في لاشعور هذا الإنسان؛ والأشخاص الذين ينصاعون للتابو يقفون موقفاً ازدواجياً حيال ما هو تابو. والقوة السحرية، المعزوة إلى التابو، لا تتجاوز كونها المقدرة المتاحة له على إيقاع الإنسان في الإغراء؛ وهي تسلك مسلك العدوى، لأن المثال معدي على الدوام ولأن الرغبة المحظورة تنتقل في اللاشعور إلى موضوع آخر. والتكفير عن انتهاك التابو بعزوف ما يثبت أن الأساس في التابو هو عزوف ما.

(٣)

بوّدنا الآن أن نعرف ما القيمة التي يخلق بنا أن نعلّقها على مقارنتنا بين التابو والعصاب وعلى تصور التابو كما يمكن استخلاصه من هذه المقارنة. فمن الواضح أن هذه القيمة لا يمكن أن تكون ذات شأن إلا إذا كان تصورنا ينطوي على ميزة يتعذر الحصول على مثلها بطريق آخر، ميزة تتيح لنا أن نفهم التابو فهماً

أفضل من ذلك الذي توفره سائر محاولات التفسير. وقد يسعنا القول على هذا الأساس إننا قدّمنا، في الصفحات التي سبقت، الدليل على تفوق تصورنا؛ ولكننا سنحاول فيما يلي أن نعزز هذا التفوق بتطبيق تصورنا على تفسير تفاصيل التحظيرات والعادات التابوية بالذات.

لا ريب في أنه يسعنا أيضاً أن نطرق الموضوع من باب آخر. ففي وسعنا مثلاً أن نبحت في ما إذا لم تكن بعض المقدمات التي سحبتها على التابو انطلاقاً من العصاب، والنتائج التي استخلصناها من هذا التوسيع، غير قابلة للاستخراج مباشرة عن طريق تمحيص ظاهرات التابو. ومن ثم، إنه يبقى علينا أن نقرر الاتجاه الذي سنؤجّه فيه أبحاثنا. ومن البدهي أن التوكيد القائل إن مصدر التابو تحظير سحيق القدم فرض فيما غير من الخارج ليس مما يمكن البرهان عليه. وعليه سنسعى بالأولى إلى التحقق مما إذا كان التابو يخضع حقاً للشروط عينها التي كشفت لنا عن وجودها دراسة العصاب الوسواسي. فكيف تحصلت لنا، فيما يخصّ العصاب، المعرفة بتلك العوامل السيكولوجية؟ عن طريق الدراسة التحليلية للأعراض، وعلى الأخص دراسة الأفعال القهرية والتدابير الوقائية والتحظيرات الوسواسية. وقد وجدنا أن هذه الأفعال والتدابير والتحظيرات تتسم بصفات تبيح لنا أن نعزو كأصل لها ميولاً ورغائب ازدواجية، سواء أكانت هذه الصفات تناظر الرغبة والرغبة المضادة أم كانت تعمل بالأفضلية في خدمة أحد الميلىن المتعاكسين. فإذا تسنى لنا بالتالي أن نكتشف الازدواجية عينها والصراع عينه بين الميلىن المتعاكسين في التحظيرات التابوية، أو أن نكشف في بعض هذه التحظيرات، كما في الأفعال القهرية، عن التعبير المتزامن عن هذين الميلىن، فإن المماثلة السيكولوجية بين التابو والعصاب الوسواسي ستكون عندئذ شبه تامة.

كما تقدم بنا القول أعلاه، فإن التحظيرين التابويين الرئيسيين لا يقعان في متناول تحليلنا، لأنهما يرتبطان بالطوطمية؛ وثمة تحظيرات أخرى من أصل ثانوي، ولهذا السبب لا تثير اهتمامنا. وقد آل التابو في نهاية المطاف، لدى الأقوام موضوع دراستنا، إلى أن يصير هو الشكل المألوف للتشريع وإلى أن يوضع في خدمة ميول ونزعات اجتماعية هي بكل تأكيد أحدث عهداً من التابو نفسه؛

وتلكم، على سبيل المثال، حال ضروب التابو التي يفرضها الزعماء والكهنة، والتي يكون الغرض منها تأييد المنافع والامتيازات. على أنه تبقى مع ذلك طائفة مهمة من التحظيرات يمكن أن تطالها دراستنا، وتتمثل بصورة رئيسية بالتابوات المتصلة: أ - بالأعداء، ب - بالزعماء، ج - بالأمواء. أما المواد والمعطيات المتصلة بهذه التابوات فإنني أقبسها من المجموعة الممتازة التي جمعها ج. فريزر ونشرها في سفره العظيم: **الفنن الذهبي** (١٩).

أ - كيفية معاملة الأعداء

إن أولئك الذين يميلون إلى أن يعزوا إلى الأقوام البدائية قسوة عديمة الشفقة والرحمة حيال أعدائهم سيعلمون بقدر أكبر من الاهتمام أن قتل الإنسان لدى هذه الأقوام ما كان يتم بدون مراعاة لبعض الأحكام التي تؤلف جزءاً من العادات التابوية. ومن اليسير أن نصنف هذه الأحكام في أربع فئات تبعاً لما تأمر به: ١ - التصالح مع العدو القتل؛ ٢ - تقييدات؛ ٣ - أفعال تكفير وتطهر بعد إنجاز عملية القتل؛ ٤ - بعض الشعائر الطقسية. وأما أن هذه العادات التابوية كانت أو لم تكن عامة لدى الأقوام موضوع دراستنا، فهذا ما لا تأذن لنا المعلومات الناقصة التي بحوزتنا أن نقطع به بيقين. والمسألة على أية حال غير ذات أهمية، باعتبار الهدف الذي نشدد. على أنه ثمة مجال للافتراض مع ذلك بأن تلك العادات كانت واسعة الانتشار، ولا تمثل ظاهرات منعزلة.

إن **عادات التصالح**، التي تراعى في جزيرة تيمور، بعد العودة المظفرة لعشيرة محاربة حاملة رؤوس الأعداء القتلى، مثيرة للاهتمام للغاية، بالنظر إلى التقييدات البالغة التي تُفرض، ناهيك عن ذلك، على قائد الحملة (انظر لاحقاً). فلدى الرجوع الظاهر للمنتصرين، تُقدّم الأضاحي لتسكين أرواح الأعداء، وإلا فإن مصائب شتى ستنزل بساح المنتصرين. وتؤدي رقصة، مصحوبة بغناء يُندب فيه العدو الصريع ويُلمس غفرانه: «لا يأخذك الغضب علينا، فلدينا هنا معنا رأسك؛ ولو لم يحالفنا الحظ فأغلب الظن أن رؤوسنا نحن كانت هي التي

ستعرض الآن في قريتك. ولقد قدّمنا لك أضحية ليسكن روعك. والآن ينبغي أن يرضى روحك ويدعنا في سلام. لماذا كنت عدونا؟ أما كان خيراً لنا لو بقينا أصدقاء؟ فما كان دمك ليسفك ولا رأسك ليقطع»^(٢٠).

هذه العادة نفسها نقلها لدى قبائل البالو في سولاويزي؛ وتقدّم قبائل الغالا للأرواح القتلى من أعدائها أضحية قبل العودة إلى مسقط رأسها^(٢١).

واهتدت أقوام أخرى إلى الوسيلة التي تمكنها من أن تجعل أعداءها القتلى أصدقاء وحراساً وحماة. وتمثل هذه الوسيلة بالاعتناء بكل حنو بالرووس المقطوعة، وذلك ما تنباهى به بعض القبائل المتوحشة في بورنيو. فحينما يؤوب مقاتلو قبيلة الداياك في ساحل ساراواك برأس عدو لهم إلى قريتهم بعد غزوة من الغزوات، يحيطون هذه الرأس على مدى شهر بشتى ضروب الحفاوة، ويطلقون عليها أعذب ما في لغتهم من أسماء وأحلاها، ويدسون في فمه أحسن قطع الطعام، وحلوى، وسكاثر. ويضربون إليه بالراح أن ينسى أصدقاءه القدامى وأن يحض مضيقه الجدد حبه كله، لأنه يؤلف من الآن فصاعداً جزءاً من بيتهم. ولن نكون إلا مخطئين لو رأينا قصداً تهكيمياً في هذه العادة المأتمية التي تبدو لنا فظيعة^(٢٢).

لقد شدّه المراقبون للحداد الذي تقيمه القبائل المتوحشة في أميركا الشمالية على شرف العدو القتل والمسلوخة فروة رأسه. فابتداء من اليوم الذي يقتل فيه

٢٠ - فريزر، المصدر نفسه، ص ١٠٦.

٢١ - نقلاً عن باولتشكه^(*): إثنوغرافيا شمال شرقي أفريقيا.

(*) فيليب باولتشكه: مستكشف ولغوي نمساوي (١٨٥٤ - ١٨٩٩). كانت له جولات استكشافية في مصر والسودان والصومال وأفريقيا الشرقية. من مؤلفاته: الاستكشاف الجغرافي للقارة الأفريقية من الأزمنة الأولى وصولاً إلى أيامنا، إثنوغرافيا أفريقيا الشرقية، الأدب الأفريقي من ١٥٠٠ إلى ١٧٥٠. «م».

٢٢ - فريزر: أدونيس، أوتيس، ص ٢٤٨، ١٩٠٧. نقلاً عن هيو لاو^(*): ساراواك، لندن ١٨٤٨.

(*) هيو لاو: عالم طبيعيات وإداري كولونيالي بريطاني (١٨٢٤ - ١٩٠٥). وساراواك هي إحدى الدولتين الماليزيتين في جزيرة بورنيو. «م».

فرد من قبيلة الشوكتاو عدواً من الأعداء، تبدأ بالنسبة إليه فترة حداد تدوم أشهراً ويفرض في أثنائها على نفسه تقييدات جسيمة. وكذلك الحال لدى هنود داكوتا. ويروي أحد المراقبين أن الأوساج، بعد أن يُحيوا بالحداد ذكرى الأموات من قبيلتهم، يحدّون على العدو كما لو كان صديقاً^(٢٣).

قبل أن نتكلم عن سائر العادات الثابوية التي تتصل بكيفية معاملة الأعداء، ينبغي أن نردّ سلفاً على اعتراض محتمل. فقد يقول لنا قائل، بالتضامن مع فريزر وآخرين، إن الأسباب التي تملّي هذه العادات التسكينية بسيطة ولا تمتّ بصلة إلى (الازدواجية). فهذه الأقوام يتسلط عليها رعب تطيّري توحّي به إليها أرواح الموتى، وهو رعب كانت العصور القديمة الكلاسيكية تعرفه بدورها وقد عبّر عنه الكاتب المسرحي الإنكليزي الكبير في هلوسات مكبث وريتشارد الثالث. وعلى أساس هذا الفرض فإنما من هذا التطيّر تنبع منطقياً جميع العادات التسكينية، وكذلك التقييدات وضروب التكفير التي سنتكلم عليها لاحقاً؛ وتؤيد هذا التصور أيضاً الطقوس المجموعة في الفئة الرابعة، تلك الطقوس التي لا سبيل إلى تأويلها على ما يقال لنا إلا على أنها جهود ترمي إلى طرد أرواح الموتى التي تلاحق القتلة^(٢٤). وعلى أية حال، لا يفوّت البدائيون فرصة للإقرار مباشرة بالخوف الذي يستشعرونه حيال أرواح الأعداء القتلى، وهم أنفسهم يُرجعون إلى هذا الخوف أصل تلك العادات الثابوية.

إن هذا الاعتراض يبدو بالفعل طبيعياً جداً؛ ولو لم يكن له من جواب، لكنا وقرّنا على أنفسنا محاولة للتفسير. وسنؤليه على كل حال اهتمامنا لاحقاً؛ أما الآن فسنكتفي بالردّ عليه بالتصور الذي تفرضه المقدمات التي اتخذناها منطلقاً

٢٣ - ج. أ. دورساي^(٢٣)، نقلاً عن فريزر، الثابو، إلخ، ص ١٨١.

(٢٣) جيمس أوين دورساي: إثنولوجي ولغوي ومبشّر أمريكي (١٨٤٨ - ١٨٩٥). خير بلغات هنود السيو ومعتقداتهم في الجنوب الأمريكي. من مؤلفاته: لغات هنود يلوکسي وأوفو، سوسولوجيا هنود الأوماها، لغة هنود السيهينا. «م».

٢٤ - فريزر: الثابو، إلخ، ص ١٦٩ وما يليها، وكذلك ص ١٧٤. ومؤدى تلك الطقوس الضرب بالتروس، والصراخ، والزعيق، وإخراج شتى الأصوات بشتى الأدوات الممكنة.

لنا في تأملاتنا السالفة حول التابو. فنحن نستنتج من جميع تلك العادات نتيجة مؤداها أن الموقف من العدو يترجم أيضاً عن مشاعر أخرى غير مشاعر العداء. وإننا لنرى فيها تعابير عن الندم، وعن تكريم العدو، وعن الأسف وتبكيك الضمير على قتله. فلنكأن أولئك البدائيين كانوا يعرفون، قبل زمن طويل من تلقي أي تشريع من يدي إله من الآلهة، الوصية القائلة: «لا تقتل»، ويعلمون أن كل انتهاك لهذه الوصية يستتبع عقاباً.

لكن لنعد إلى الفئات الأخرى من الأحكام التابوية. فالتقييدات المفروضة على القاتل المنتصر دارجة على نطاق واسع، وفي غالب الأحيان شديدة الصرامة. ففي جزيرة تيمور لا يستطيع قائد الحملة أن يعود إلى بيته مباشرة، بل يُخصّص له كوخ على حدة يمضي فيه شهرين، يؤدي في أثناءهما أفعالاً تطهيرية عدة. وفي أثناء هذا الفاصل الزمني يحرم عليه أن يرى زوجته وأن يقيت نفسه بنفسه، بل ينبغي أن يتولى شخص آخر تلقيمة الطعام في فمه^(٥). - لدى بعض قبائل الداياك يتعين على الرجال العائدين من حملة مظفرة أن يبقوا في معزل عن باقي القوم لعدة أيام متوالية، وأن يمتنعوا عن بعض الأطعمة، وألا يلمسوا الطعام، وأن يجتنبوا نساءهم. - وفي جزيرة لوجيا، على مقربة من غينيا الجديدة، يجبس الرجال الذين قتلوا أعداء أنفسهم في منازلهم أسبوعاً كاملاً. وهم يتحاشون كل اتصال بزوجاتهم وأصدقائهم، ولا يلمسون بأيديهم الأطعمة، ولا يقتاتون إلا بنباتات أعدت لهم في آنية خاصة. وتبريراً لهذا التقييد الأخير يقال إنه لا يجوز لهم أن يشموا رائحة دم القتلى، وإلا سقطوا مرضى وماتوا. - وفي قبيلة تواريبى أو موتومبو (غينيا الجديدة) لا يجوز للرجل الذي قتل رجلاً آخر أن يقرب زوجته أو أن يمسّ الطعام بأصابعه، بل يتلقى طعاماً خاصاً من أيدي أشخاص آخرين. ويدوم الأمر على هذا المنوال إلى مطلع القمر الجديد التالي.

٢٥ - فريزر: التابو، ص ١٦٦، نقلاً عن مولر^(٥): رحلات إلى ممالك الأرخيل الهندي، أمستردام، ١٨٥٧.

(٥) سالومون مولر: عالم طبيعيات ألماني (١٨٠٤ - ١٨٦٣). انتدب إلى جزر الهند الشرقية ليجمع مواد محمية من نباتات وطيور لمتحف لايدن. من مؤلفاته: أسفار ومباحث في الأرخيل الهندي. «م».

ويتضمن مؤلف فريزر وفرة من حالات أخرى من التقييدات التي تُفرض على القاتل المنتصر، ويتعذر عليّ إيرادها جميعها؛ لكنني سأسوق بعض أمثلة بالنظر إلى الجلاء الباهر الذي يتبدى به طابعها التابوي أو لأن التقييد يظهر فيها مقترناً بالتكفير والتطهّر والطقوس.

فلدى قبائل المونومبو في غينيا الجديدة يغدو كل من قتل عدواً في أثناء المعركة «مدنساً»، ويشار إلى حالته بالاسم نفسه الذي يشار به إلى حالة المرأة في أثناء الحيض أو النفاس. ويتعيّن عليه أن يبقى فترة طويلة من الزمن حبيس الدار التي يجتمع فيها الرجال، بينما يحتشد سائر سكان قريته حوله ويحتفلون بانتصاره برقصات وأغانٍ. ولا يجوز له أن يمَسَّ أحداً، ولا حتى زوجته وأولاده؛ فإن فعل امتلاً جسمه حالاً بالبثور والقروح، فيكون عليه أن يتطهر بالاغتسال وبطقوس أخرى.

ولدى قبائل النانشيز في أمريكا الشمالية كان المحاربون الشبان الذين فازوا بأول فروة رأس لهم يخضعون على مدى ستة أشهر لبعض ضروب الحرمان، فما كان يجوز لهم أن يرقدوا بجانب نسائهم، ولا أن يطعموا لحماً؛ فكل طعامهم سمك وكعك الذرة. وحين كان المحارب من قبيلة شوكتاو يقتل عدواً ويسلخ فروة رأسه، كان يتعيّن عليه أن يحدّ شهراً كاملاً، يُحظر عليه في أثناءه أن يمشط شعره. وإذا ما حكّه جلده المشعر، لا يجوز له أن يحكه بيده، وإنما فقط بعضاً صغيرة.

وكان على الهندي من قبيلة بريما، إذا ما قتل هندياً من الأباش، أن يسلم نفسه إلى طقوس تطهير وتكفير صارمة. وما كان يجوز له طوال فترة الصوم التي تدوم ستة عشر يوماً أن يلمس اللحم والملح، ولا أن ينظر إلى نار موقودة، ولا أن يوجه الكلام إلى كائن من كان. وكان يعيش بمفرده في الغابة، تقوم على خدمته امرأة عجوز تأتية بنزr يسير من الطعام، ويغتسل في كثير من الأحيان في أقرب نهر إليه، ويضع على سبيل الحداد مدرة من الطين فوق رأسه. وفي اليوم السابع عشر يجري الاحتفال الطقسي العام بتطهير الرجل وأسلحته. وبما أن الهنود من قبيلة بريما كان يحملون تابو القتل على محمل الجدّ أكثر بكثير مما يفعل أعداؤهم ولا

يرجئون، نظير ما يفعل هؤلاء، التكفير والتطهير إلى نهاية الحملة، فمن الممكن القول إن أخلاقيتهم وتقواهم كانتا سبباً في دونيتهم العسكرية. وعلى الرغم من بسالتهم المنقطعة النظير، فإن المساعدة التي قدموها للأمريكيين في معاركهم ضد الأباش لم تكن ذات فعالية تذكر.

على الرغم من كل الأهمية التي يمكن أن ترتديها دراسة أكثر تعمقاً وتفصيلاً لضروب طقوس التكفير والتطهير التي توجب الأعراف إقامتها بعد قتل عدو من الأعداء، فإني أوقف هنا عرضي لأنه كافٍ باعتبار الهدف الذي أنشد. وإنما سأضيف فقط أننا تلقى أثر هذه المؤسسات في العزلة المؤقتة أو الدائمة التي يخضع لها، حتى في أيامنا هذه، الجلاد المحترف. ووضعية «الفرايمان»^(٢٦) في مجتمعات العصر الوسيط تتيح لنا أن نكون فكرة جدية عن «تابو» المتوحشين^(٢٧).

إن التفسير الشائع لجميع أحكام التسكين والتقييد والتكفير والتطهير هذه يخلط بين مبدئين اثنين: من جهة أولى سحب تابو الميت على كل من لمسه واتصل به، ومن الجهة الثانية الخوف من روح الميت. ولكن ما من أحد يثبتنا، ولن يكون ذلك سهلاً أصلاً، كيف ينبغي الجمع بين هذين العاملين لتفسير الطقوس، وهل هما متعادلان في القيمة أم أنه من الواجب اعتبار واحدهما أولياً والآخر ثانوياً. وفي قبالة هذه النظرة إلى الأشياء نتمسك بتصورنا الذي ينص على أن جميع تلك الأحكام تنبع من ازدواجية العواطف التي تساور الإنسان إزاء العدو.

ب - تابو الزعماء

إن موقف الأقوام البدائية من زعمائها وملوكها وكهنتها يحكمه مبدآن متكاملان أكثر مما هما متناقضان: وجوب التوقّي منهم ووجوب وقايتهم^(٢٨).

٢٦ - حرفياً الرجل الحز، ولكن بالمعنى القانوني للكلمة: الجلاد، منفذ الأحكام. «م».

٢٧ - بصدد هذه الأمثلة انظر فريزر: التابو: إلخ، ص ١٦٥ - ١٩٠. تابو القتل.

٢٨ - فريزر، التابو، ص ١٣٣: HE MUST NOT ONLY BE GUARDED HE MUST ALSO BE GUARDED AGAINST.



ويتمّ الوصول إلى هذين الهدفين عن طريق جملة من الأحكام التابوية. ونحن نعلم من قبل لماذا ينبغي التوقي من السادة: فهم حاملون لتلك القوة السحرية، الغامضة والخطرة، التي تنتقل بالتماس، مثلها مثل الشحنة الكهربائية، وتسبب في موت من لا تتوفر له الحماية بشحنة مكافئة وفي هلاكه. ومن هنا كان وجوب تحاشي أي تماس، أمباشراً كان أم غير مباشر، مع القداسة الخطرة؛ وقد اخترع للحالات التي لا يمكن فيها تفادي هذا التماس طقس خاص، الغرض منه تفادي عواقبه الوخيمة. فقبائل النوبا في شرقي أفريقيا، مثلاً، تعتقد أن الموت عليها محتوم إذا ما دلفت إلى بيت ملكها/ الكاهن، ولكن في استطاعها أن تنجو من هذا الخطر إذا ما كشفت، لدى دلوها إليه، عن الكتف اليسرى وأتاحت للملك أن يلمسها بيده. وعلى هذا النحو ننتهي إلى النتيجة الغريبة التالية وهي أن الملامسة التي تأتي من الملك تغدو وسيلة شفاء وحماية ضد الشرور التي تتأتى من هذه الملامسة بالذات. ولكنها هذه المرة ملامسة مقصودة وتحوز، لأنها مقصودة من قبل الملك، قوة شفاوية، على حين أن الملامسة الخطرة هي تلك التي يستشعر الفرد أنه آثم فيها بحقّ الملك؛ وبعبارة أخرى، إنه التضاد بين الموقف السلبي والموقف الإيجابي حيال الملك.

لا حاجة بنا إلى الرجوع إلى المتوحشين لنجد أمثلة على شفاء يتمّ عن طريق الملامسة الملكية. ففي عهد غير ناءٍ كان ملوك إنكلترا يمارسون هذا السلطان لشفاء داء السل الخنزيري الذي كان، لهذا السبب، يسمى «الداء الملكي» THE KING'S EVIL. ولم تستكف الملكة أليصابات ولا أي خلف من خلفائها عن هذا الامتياز الملكي. ويقال إن تشارلز الأول شفى دفعة واحدة، في سنة ١٦٣٣، مئة مريض. وبعد هزيمة الثورة الكبرى مارس ابنه الفاسق تشارلز الثاني امتياز الشفاء الملكي للسّل الخنزيري على نطاق واسع للغاية. ويقال إن هذا الملك شفى باللامسة، في أثناء ملّكه، نحواً من مئة ألف مريض بداء الخنازير. وكان المرضى يتدفقون بأعداد غفيرة حتى إن ستة أو سبعة منهم ماتوا ذات يوم اختناقاً بدلاً من أن يفوزوا بالشفاء الذي أتوا ينشدونه. وكان المتشكك غليوم الثالث من آل أورانج، الذي صار ملكاً على إنكلترا بعد طرد آل ستيورات، يرتاب في السحر؛

وفي المرة الوحيدة التي قبل فيها بأن يقوم بملامسة من هذا النوع فعل ذلك وهو يقول: «ليهبكم الله صحة أفضل ومزيداً من العقل»^(٢٩).

وهاكم شهادة على الأثر الرهيب للملامسة إيجابية، وإن غير قصدية، كان موضوعها الملك أو شيئاً يخصه. فقد ترك يوماً زعيم من زيلندا الجديدة، وكان رجلاً عالي المقام وعظيم القداسة، بقايا طعامه في الطريق. فمرَّ عبد في مقتبل العمر، ضخّم الجثة وجائع، فأبصر بالفضلات، فالتهمها على عجل. وما كاد يتلع آخر قطعة حتى أعلمه متفرج مذعور بنكر الجريمة التي اقترفها. فسقط العبد، وكان محارباً باسلاً وقوياً، أرضاً حال سماعه الخبر، وراح يختلج اختلاجات رهية، ولفظ الروح عند مغيب الشمس في اليوم التالي^(٣٠). وأكلت امرأة من قبيلة الماوري بعض الثمار، وعلمت على الأثر أن الثمار آتية من موضع معين له حرمة، فتهافت للحال أن روح الزعيم التي أنزلت به هذه الإهانة سيقضي عليها بالموت لا محالة. وقد وقعت الحادثة عصرًا، وفي ظهيرة اليوم التالي كانت قد لفظت الروح^(٣١). وتسببت ولاءة زعيم من الماوري ذات يوم في وفاة عدد من الأشخاص. فبعدما ضاعت من الزعيم، التقطها آخرون واستعملوها لإشعال غلايينهم. ولما علموا بهوية مالك الولاة، ماتوا جميعاً خوفاً^(٣٢).

لا عجب أن تكون مشّت الحاجة إلى عزل الأشخاص الخطرين من أمثال

٢٩ - فريزر: فن السحر THE MAGIE ART، م ١، ص ٣٦٨.

٣٠ - زيلندا الجديدة القديمة OLD NEW ZEALAND، بقلم باكيها ماوري^(٥) (لندن ١٨٨٤). نقلًا عن فريزر: التابو، ص ١٣٥.

(٥) باكيها ماوري: الاسم المستعار لفريدريك إدوارد مانينغ (١٨١١ - ١٨٨٣). هاجرت أسرته من إرلندا إلى تسمانيا حيث عملت في الزراعة. وقد اندمج بالسكان الأصليين من قبائل الماوري حتى صار يُلقب بـ «باكيها ماوري» أي «أوروبي ماوري». وقد حذّر في كتاب له بعنوان: تاريخ الحرب في الشمال وزيلندا الجديدة القديمة من أن الماوريين لن يقبلوا أبداً بالهيمنة الأوروبية. «م».

٣١ - و. براون^(٥): زيلندا الجديدة وسكانها الأصليون NEW ZEALAND AND HIS ABORIGINES، لندن ١٨٤٥، نقلًا عن فريزر، المصدر نفسه.

* - وليم براون: سياسي وتاجر وصحفي إسكتلندي (١٨١١ - ١٨٩٨). هاجر إلى زيلندا الجديدة وانتخب نائباً عن كبرى مدنها أوكلاند. «م».

٣٢ - فريزر: المصدر الآنف الذكر.

الزعماء والكهنة، وإلى إحاطتهم بسور يضعهم في منأى عن متناول الآخرين. ولنا أن نفترض أن هذا السور، الذي نُصب في الأصل بمقتضى العرف التابوي، لا يزال قائماً إلى اليوم في صورة مراسم البلاط.

غير أن معظم تابوات السادة هذه قد لا تكون قابلة للإرجاع إلى محض الحاجة إلى الاحتماء منهم. فقد أسهمت في ابتداع التابوات وفي تأسيس مراسم البلاط وآدابه حاجة أخرى بعد، هي الحاجة إلى حماية الأشخاص من ذوي الامتيازات من الأخطار التي تتهددهم.

إن ضرورة حماية الملك من الأخطار المحتملة تنبع من الدور الضخم الذي يضطلع به في حياة رعاياه سراءً وضراءً. فشخصه، بحصر معنى الكلمة، هو الذي يضبط مسيرة العالم؛ وعلى شعبه أن يعترف له بالجميل ليس فقط على الغيث ونور الشمس اللذين يبتنان ثمار الأرض، بل كذلك على الريح التي تستاق السفن إلى الساحل، وعلى الأرض التي يطأها الناس بأقدامهم^(٣٣).

إن ملوك المتوحشين هؤلاء يحوزون قوة وقدرة على توزيع السعادة لا تقرّ بمثلا الشعوب الأقل بدائية إلا لآلهتها وحدها؛ وفي أطوار أكثر تقدماً من الحضارة لا يتظاهر بالإيمان بواقعية هذه القدرة سوى المنافقين والممالقين الأخساء من جلساء الملوك.

إن ثمة تناقضاً ظاهراً بين كلية قدرة الشخص الملكي هذه وبين الاعتقاد بأن هذا الشخص الملكي نفسه بحاجة إلى الحماية عن كذب من الأخطار التي تتهدده؛ ولكن ليس ذلك هو التناقض الوحيد الذي نلاحظه في مواقف المتوحشين إزاء ملوكهم. فهذه الشعوب ترى أن من الضروري مراقبة ملوكها حتى لا يهدروا قواهم في ما لا طائل فيه؛ وهي أبعد ما تكون عن الثقة بحسن نياتهم أو استقامتهم. وثمة ظل من شك وريبة في بواعث الأحكام التابوية المتصلة بالملك. يقول فريزر^(٣٤):

٣٣ - فريزر: التابو: عبء الملوك، ص ٧.

٣٤ - المصدر نفسه.

«إن الفكرة القائلة إن الملكية البدائية كانت ملكية استبدادية لا تنطبق تمام الانطباق على الأنظمة الملكية التي نتكلم عليها. بل على العكس من ذلك، فالعاهل في هذه الأنظمة لا يحيا إلا من أجل رعاياه؛ ولا قيمة لحياته إلا ما دام يضطلع بالتزامات وظيفته ويسوس مجريات الطبيعة لما فيه خير شعبه. وبدءاً من اللحظة التي يتهاون فيها أو يمتنع عن الوفاء بهذه الالتزامات ينقلب حسن الالتفات والتفاني والتوقير الديني الذي كان يتمتع به إلى أعلى درجة إلى حقد وازدراء. فيطرد مجللاً بالعار والشنار، ويعتبر نفسه سعيداً إذا أفلح في النجاة بحياته. ولئن كان يُعبد اليوم وكأنه إله من الآلهة، فقد يُقتل غداً كما يقتل المجرم. ولكن ليس لنا أن نرى في تبدل موقف الشعب هذا دليلاً على تقلبه أو تناقضاً؛ بل على العكس من ذلك، فالشعب يبقى منطقياً حتى النهاية. فإن يكن ملكهم إلههم فلا بدّ أيضاً، كما يعتقدون، أن يثبت أنه حاميتهم؛ وبما أنه لا يريد حمايتهم، فعليه أن يخلي مكانه لملك آخر يكون أحسن استعداداً لفعل ذلك. أما ما دام يلي ما ينتظرونه منه، فإن رعايتهم له لا تعرف حدوداً، وهم يرغمونه على الاعتناء بنفسه بالتفاني ذاته. إن ملكاً كهذا يحيا شبه حبيس في منظومة من الطقوس وآداب المعاشرة، محاطاً بشبكة من العادات والمحظورات التي لا ترمي إلى رفع مقامه، ولا إلى زيادة رغد عيشه، وإنما فقط إلى الحؤول بينه وبين ارتكاب أفعال من شأنها أن تعكر انسجام الطبيعة وأن تتأدى على هذا النحو إلى هلاكه هو وهلاك شعبه والعالم قاطبة معه. وهذه الأحكام، بدل أن تفيده في توفير المتعة له، تحرمه من كل حرية وتجعل من حياته، التي تدعي أنها لا تبغي سوى حمايتها، عبثاً وعذاباً».

إن واحداً من أسطع الأمثلة على هذا التقييد والحبس لسيد مقدس تطالعنا به الحياة التي كان يحياها في غابر الأيام ميكادو اليابان. هاكم ما يحكيه عنها خبر يعود تاريخه إلى قرنين ونيف خلت^(٣٥):

٣٥ - كامبفر^(٣٥): تاريخ اليابان HISTORY OF JAPAN، نقلاً عن فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣.

(٣٥) إنغلبرت كامبفر: طبيب ورحالة ألماني (١٦٥١ - ١٧١٦). ارتحل إلى إيران والصين واليابان حيث كان تاريخه عنها في ثلاثة مجلدات من أهم ما كتب عنها في حينه. «م».

«يعتقد الميكادو أنه مما لا يليق بمكانته وبصفته المقدسة أن يلمس الأرض بقدميه. لذلك يحمله خدمه على أكتافهم حينما تدعو الضرورة إلى أن يقصد مكاناً ما. ولكن لا يليق أيضاً أن يتعرض شخصه للهواء الطلق، وحتى الشمس يُنكر عليها شرف إضاءة رأسه. وجميع أجزاء جسمه تخلع عليها صفة مسرفة في قداستها، فيحرّم عليه حتى أن يقصّ شعره ولحيته، ولا يجوز له أبداً أن يقلّم أظافره. ولكن حتى لا تُمنع عنه كل عناية على الإطلاق، فإنه يُغسل ليلاً فيما هو نائم؛ وما يُنتزع من جسمه في هذه الحالة يمكن أن يُعدّ وكأنه سرق منه، ولكن سرقة من هذا القبيل لا يمكن أن تعدّ ضارة برفعته وقداسته. وكان لزاماً عليه أيضاً فيما سلف أن يجلس على عرشه صباحاً لبضع ساعات متتالية، والتاج الإمبراطوري على رأسه، بدون أن يحرك ذراعيه أو ساقيه أو رأسه أو عينيه؛ فعلى هذا النحو فقط يمكنه، كما كانوا يتصورون، أن يقيم السلم ويحافظ على الهدوء في الإمبراطورية. فإن شاء سوء الطالع أن يستدير إلى جانب أو إلى آخر، أو إن لم يتجه بصره لوهلة من الزمن إلا نحو جزء من إمبراطوريته، فإن ذلك قد يجلب على البلاد حرباً أو مجاعة أو طاعوناً أو حريقاً أو أي كارثة أخرى من شأنها أن تتأدى بها إلى الهلاك والبوار».

إن بعض التابوات التي يخضع لها الملوك البرابرة تعيد إلى أذهاننا التقييدات المفروضة على القتلة. ففي شارك بوينت، بجوار رأس بادرون، في غينيا (غربي أفريقيا)، يعيش الملك/الكاهن، كوكولو، منفرداً في الغابة. وحرام عليه أن يلمس امرأة، أو يغادر بيته، بل حرام عليه حتى أن ينهض عن كرسيه الذي ينام عليه جالساً. فلو تمدد ليرقد لتوقفت الرياح عن الهبوب، فتضطرب أحوال الملاحه. وقوام وظيفته أن يهدئ العواصف، وبصفة عامة أن يسهر على بقاء الأحوال الجوية عادية^(٣٦). يقول باستيان^(٣٧) إنه كلما كان الملك من قبائل اللوانغو قوياً،

٣٦ - أ. باستيان: الحملة الألمانية على ساحل لوانغوا DIE DEUTSCHE EXPEDITION AN DER LOANGOKUSTE، إينا ١٨٧٤، نقلاً عن فريزر، المصدر الآنف الذكر.

٣٧ - أدولف باستيان: طبيب وأنتروبولوجي ألماني (١٨٢٦ - ١٩٠٥). ارتحل إلى جنوب شرقي آسيا ودرس البوذية. من مؤلفاته: الإنسان في التاريخ، شعوب آسيا الشرقية. «م».

كانت أكثر تعداداً التابوات التي يتعين عليه أن يراعيها. وورث العرش يتقيد بها منذ نعومة أظفاره، ولكنها تتراكم من حوله أكثر فأكثر كلما شتّب عن الطوق: ويوم يتسّم العرش فإنه ينوء تحت كثرتها إلى حدّ الاختناق.

لا يتسع لنا المجال (ولا يستلزم هدفنا ذلك) لإعطاء وصف مفصّل بالتابوات المرتبطة بمنصب الملك أو الكاهن. لنذكر فقط إن التقييدات المتصلة بالحركات وبنوع الطعام تلعب، بين هذه التابوات، الدور الرئيسي. وحتى نبين كم هي صلبة وراسخة العادات المتصلة بهؤلاء الأشخاص من ذوي الامتياز، سنستشهد بمثالين من الطقوس التابوية، نأخذهما عن شعوب متمدنية، أي شعوب وصلت في زمنها إلى أرقى درجات الحضارة.

فقد كان لزاماً على الكاهن الأكبر الذي يعرف باسم FLAMEN DIALIS، في معبد جوبيتر في روما القديمة، أن يراعي عدداً كبيراً من التابوات. فقد كان محرماً عليه أن يمتطي صهوة حصان، أو حتى أن يقع نظره على حصان أو على رجل شاكي السلاح. وما كان يحلّ له أن يحمل سوى حلقة محطمة، وما كان يجوز له أن يلمس قمح الخنطة أو العجين الختمر، ولا أن يسمي العنزة أو الكلب أو اللحم النيء أو الفول أو اللباب بأسمائها؛ وما كان يجوز له أن يقصّ شعره إلا على يد رجل من الأحرار، على أن تُستخدم في ذلك سكين من البرونز وأن تطمر بعد ذلك الحصلات المقصوفة، وكذلك قلامات أظافره، تحت شجرة مقدسة؛ وما كان يحلّ له أن يلمس الموتى، وكان محرماً عليه أن يقف في الهواء الطلق مكشوف الرأس، إلخ.. وكانت زوجته - وتسمى FLAMINICA - تخضع بدورها للتقييدات: فما كانت تستطيع أن تتجاوز، على بعض السلالم، الدرجات الثلاث الأولى، ولم يكن يحلّ لها، في بعض أيام الأعياد، أن تمشط شعرها؛ وكان يتعين أن يأتي الجلد الذي تصنع منه نعالها لا من حيوان مات ميتة طبيعية، بل من حيوان قتل قتلاً أو ذبح على سبيل الأضحية؛ وإذا سمعت الرعد باتت مدنسة، ويدوم دنسها إلى أن تقدم أضحية تكفيرية^(٣٨).

وكان ملوك إيرلندا القدامى يخضعون لطائفة من تقييدات عجبية غريبة، وكان التقيد بها مصدراً للخيرات والنعم وانتهاكها مصدراً للمصائب على البلاد بأسرها. والتعداد الكامل لهذه التابوات متضمن في كتاب الحقوق الذي تعود أقدم نسخه المخطوطة إلى سنة ١٣٩٠ وسنة ١٤١٨. والتحظيرات الواردة فيه مفصلة تفصيلاً مسهباً، وتختص بأفعال معينة، ارتكبت أو قد ترتكب في أماكن معينة وفي أوقات معينة: ففي هذه المدينة أو تلك لا يجوز للملك أن يحط بمقامه فيها في يوم معلوم من الأسبوع؛ ولا يجوز له أن يتخطى نهراً محدداً في ساعة محددة؛ ولا يجوز له أن يضرب خيامه أكثر من تسعة أيام في سهل بعينه، إلخ^(٣٩).

إن صرامة الأحكام التابوية، المفروضة على الملوك الكهنة، ترتبت عليها، لدى العديد من الشعوب البدائية، نتيجة جسيمة من وجهة النظر التاريخية ومثيرة لبالغ اهتمامنا من وجهة نظرنا نحن. فالمنصب الملكي/ الكهنوتي لم يعد مرغوباً فيه. ومن قبيل ذلك أنه في كومبودشا، حيث يوجد ملك للنار وملك للماء، لم يعد مفرّ من اللجوء إلى القوة لفرض قبول أحد هذين المنصبين بالإكراه. وفي نيبو^(٤٠)، أو سافاج آيلند، وهي جزيرة مرجانية في المحيط الهادئ، انطفأ عملياً وجود النظام الملكي، إذ لم يعد أحد يدي استعداداً لتولي الوظائف الملكية، المثقلة بالتبعات والأخطار. وفي بعض بلدان غربي أفريقيا انعقد مجلس سري، غب وفاة الملك، ويجري فيه تسمية سلفه. ومن يقع عليه الاختيار يلقي القبض عليه، ويشد وثاقه، وتضرب عليه الحراسة في بيت الوثن، إلى أن يعلن عن استعداده لقبول التاج. وفي بعض المناسبات يجد الوريث المحتمل للعرش الوسيلة المناسبة للتملص من الشرف الذي يراد فرضه عليه؛ فمما يروى، مثلاً، أن زعيماً من الزعماء اعتاد على حمل سلاحه ليل نهار كيما يتمكن من أن يقاوم بالقوة كل محاولة لتنصيبه على العرش^(٤١). ولدى زنوج سيراليون كانت محاولة فرض

٣٩ - فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ١١.

٤٠ - في نص فرويد «نين»، وهو سهو منه أو خطأ مطبعي «م».

٤١ - باستيان: الحملة الألمانية على ساحل لوانغو، نقلاً عن فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ١٨.

المنصب الملكي تقابل بمقاومة شرسة، مما اضطر معظم القبائل إلى إيكال أمر هذه الوظيفة إلى الأغراب.

يرى فريزر في هذه الشروط علة الانقسام التدريجي للملكية الكهنوتية إلى سلطة زمنية وسلطة روحية. فقد أمسى الملوك، الراحون تحت عبء قداسهم، عاجزين عن ممارسة شؤون السلطة بصورة فعلية، ولم يجدوا مناصباً من أن يتخلوا عن الأعباء الإدارية لأشخاص أقل شأنًا، ولكنهم أكثر فعالية واقتداراً ولا طموح لهم في أمجاد المنصب الملكي. وعلى هذا النحو ظهر العواهل الزمانيون، فيما واصل الملوك التأويليون ممارسة السيادة الروحية التي صارت في الواقع غير ذات شأن. ويقدم لنا تاريخ اليابان القديم تأكيداً ساطعاً لهذا التصور.

والآن، إذا ألقينا نظرة إجمالية على العلاقات التي تقوم بين الإنسان البدائي وملوكه، فقد يسعنا أن نأمل في أنه لن يكون من الصعب علينا أن نتقل من محض وصف لتلك العلاقات إلى فهمها من وجهة نظر تحليلية نفسية. والحق أن هذه العلاقات مسرفة التعقيد وغير براء من التناقضات. فالسادة يُمنحون امتيازات ضخمة تكون بمثابة نظير مقابل للتحذيرات التأويلية التي تفرض على الآخرين. فهم أشخاص مقدّمون؛ فمن حقهم أن يفعلوا ما هو محظور على الآخرين، وأن يتمتعوا بما ليس في متناول الآخرين. لكن الحرية التي يُقرّ لهم بها محدودة بتأويلات أخرى لا تبهظ بوطأتها على الأفراد العاديين. وهكذا نجدنا هنا أمام تعارض أول، بل أمام شبه تناقض، بين حرية أكبر وتقييد أكبر للأشخاص أنفسهم. فالآخرون يعزّون إليهم قوة سحرية خارقة للمألوف، ولكنهم لهذا السبب بالذات يخشون كل تماس بشخصهم أو بالأشياء التي تعود إليهم، وإن توقعوا في الوقت نفسه من هذا التماس أنفع النتائج. وهذا في ظاهر الأمر تناقض آخر يكاد أن يكون صارخاً؛ لكننا نعلم من قبل أن هذا تناقض ظاهري ليس إلا. فنافعة هي الملامسة التي تصدر عن الملك نفسه، وعن حسن نية؛ وما هي بخطر سوي الملامسة التي تصدر عن رجل من العامة باتجاه شخص الملك أو الأشياء التي تخصّه، وفي أرجح الظن لأن هذه الملامسة يمكن أن تخفي نية عدوانية. وثمة تناقض آخر، تفسيره أقل سهولة، يتمثل في أن أفراد القبيلة، إذ يعزّون إلى

السيد سلطاناً عظيماً على قوى الطبيعة، يعتقدون أن من اللزام عليهم أن يحموه بعناية خاصة من الأخطار التي تتهدده، كما لو أن سلطانه، القادر على كل شيء، عاجز عن تأمين حمايته هو نفسه. وتكمن صعوبة أخرى بعد في كونهم لا يثقون في حسن استخدام السيد لسلطانه الخارق للمألوف، هذا السلطان الذي لا يجوز استخدامه إلا لما فيه خير رعاياه وحماية شخصه بالذات، وهذا ما يوجب في اعتقادهم مراقبته من هذا المنظور. وإنما من هذه الريبة ومن هذه الحاجة إلى المراقبة ولدت الطقوس التابوية التي تخضع لها حياة الملك والتي ترمي إلى حماية الملك نفسه من الأخطار التي قد تتهدده، وإلى حماية الرعايا من الأخطار التي تتهددهم من جانب الملك.

إننا نميل إلى إعطاء التفسير التالي للعلاقات، الشديدة التعقيد والمثقلة بالتناقضات، بين البدائيين وسادتهم. فلأسباب تعود في أصلها إلى التطيّر أو ما شابه، يعرب البدائيون في موقفهم من الملوك عن ميول متباينة، كل ميل منها مسرف في تطرفه بدون مراعاة للميول الأخرى وبصورة مستقلة عنها. ومن هنا كانت جميع تلك التناقضات التي لا تصدم عقل البدائي أكثر مما يُصدم عقل الإنسان المتحضر جداً حينما يتعلق الأمر بعلاقات يقررها الدين أو بواجبات «الولاء».

هذا التفسير ليس حقيقةً بأن يُرفض ويُنتبذ؛ لكن التقنية التحليلية النفسية ستتيح لنا أن ننفذ إلى كنه تلك العلاقات على نحو أعمق وستفيدنا بمعلومات كثيرة عن طبيعة تلك الميول البالغة التنوع. فإذا أخضعنا الموقف الذي تقدم بنا وصفه للتحليل، كما لو أنه لوحة سريرية لأعراض عصاب من الأعصاب، فسنركّز بادئ ذي بدء انتباهنا على كثرة هواجس الخوف التي تطالنا في الأساس الطقسي للتابو. والحال أن مثل هذا الشطط ظاهرة مألوفاً في العصاب، وعلى الأخص في العصاب الوسواسي الذي يسبق غيره إلى فرض نفسه على مقارنتنا. ونحن نعرف ونفهم أصله. فهذا الشطط يحدث كلما وجدت، إلى جانب الحجة الغالبة، عاطفة عداوة لاشعورية، وبالتالي كلما تحققت الحالة النمطية للحساسية الازدواجية. فالعداوة تُخفق في هذه الحال تحت وقر الغلو المفرط في الحجة، هذا

الغلو الذي يفصح عن نفسه في شكل حَصَر ويغدو وسواسياً، وإلا لتعذر عليه أن يفي بمهمته المتمثلة في إبقاء العاطفة المضادة مكبوتة. وما من محلل نفسي إلا ويعلم بالتجربة مدى اليقين الذي يسعه أن يعلل به على هذا النحو الودَّ القلق، والمشوب إلى حدِّ الشطط، في شروط مستبعدة الحدوث (وعلى سبيل المثال بين الأم وطفلها، أو بين زوجين متحدين بأوثق العرى). أما فيما يتصل بالمعاملة التي يُختص بها الأشخاص من ذوي الامتياز فبوسعنا كذلك أن نسلم بأن التوقير الذي يحاطون به، أو حتى تأليههم، تقابله عاطفة عدااء دفين، وأنه ينشأ هنا بالتالي موقف الازدواجية الوجدانية. كما أن الريبة، التي تتبدى على أنها الدافع الذي لا مرية فيه إلى فرض التابوات الملكية، ستكون على هذا الأساس، وبصورة مباشرة، أكثر تعبيراً عن ذلك العدااء اللاشعوري عينه. ونظراً إلى الأشكال المتنوعة التي يتلبسها مآل هذا الصراع لدى مختلف الشعوب، فلن يشقَّ علينا أن نجد أمثلة يظهر فيها الدليل على هذا العدااء يمتنهي الوضوح والجلاء. يخبرنا فريزر^(٤٢) أن المتوحشين من قبيلة تيمو في سيراليون يحتفظون لأنفسهم بالحق في أن يوسعوا الملك الذي ينتخبونه ضرباً في عشية اليوم السابق لتتويجه؛ وهم يفون بكل اندفاع بهذا الحق الدستوري إلى حدِّ أن العاهل التعيس الحظ غالباً ما يفارق الروح قبل تسنُّم العرش. ولهذا يجمع رأي ذوي الشأن من أفراد القبيلة على أن يرفعوا إلى مقام الملكية الرجل الذي يكتنُّون له البغضاء. ولكن العدااء، حتى في هذه الحالات الحادة، لا يسفر عن وجهه بما هو كذلك، بل يختبئ خلف المظاهر الطقوسية.

إن سمة أخرى في موقف الإنسان البدائي حيال الملك تعيد إلى أذهاننا سيرورة متواترة في العصاب بصفة عامة، وشديدة البروز في الهذاء المسمى بهذاء

٤٢ - المصدر الآنف الذكر، ص ١٨، نقلاً عن زويفل^(*) وموستيه^(**): رحلة إلى منابع النيجر VOYAGE AUX SOURCES DU NIGER، ١٨٨٠.

(*) يوشع زويفل: تاجر ومستكشف سويسري (١٨٥٤ - ١٨٩٥). كان من أوائل من استكشفوا منابع نهر النيل. مات غرقاً وهو يجتاز نهر النيجر. «م».

(**) ماريوس موستيه: تاجر ومستكشف فرنسي (١٨٥٢ - ١٨٨٦). رافق يوشع زويفل في استكشاف منابع نهر النيجر. «م».

الاضطهاد. وتمثل هذه السمة في المغالاة في أهمية شخص بعينه وفي عزو قدرة تكاد تكون لامحدودة إليه، كيما يكون في الإمكان بمزيد من الحق والاعتبار تحميله تبعة ما يقع من مكاره الأمور للمريض. وفي الحق، إن المتوحشين لا يسلكون غير هذا المسلك حيال ملكهم حينما يعززون إليه مقدرة على استنزال المطر أو على قطع دابره، وعلى التحكم بضياء الشمس وباتجاه الريح، إلخ، ثم يطيحون به أو يقتلونه لأن الطبيعة خيّت ما كانوا يتأملون فيه من صيد سمين أو حصاد وفير. والصورة التي يرسمها المريض بالبارانويا في هذائه الاضطهادي هي عينها صورة العلاقات بين الطفل والأب. فالطفل يعزو بصورة مطردة إلى الأب كلية قدرة كتلك؛ ومن الملاحظ أن الريبة التي يبدئها إزاء هذا الأب تتناسب طرذاً مع درجة القوة التي يكون عزاها إليه. وحينما يتعرف المريض بالبارانويا «مضطهد» في شخص من محيطه، فهذا معناه أنه رقى به بحكم ذلك إلى مرتبة الأب، أي أنه وضعه في شروط تتيح له أن يحمله تبعة جميع المصائب المتخيلة التي يقع ضحيتها. وهذا التشابه الثاني بين المتوحش والعصابي يظهر لنا إلى أي حدّ يعكس موقف المتوحش إزاء ملكه الموقف الطفلي للابن إزاء الأب.

على أن أوجه الحجج التي تؤيد تصورنا، المبني على المقارنة بين التحذيرات التابوية والأعراض العصابية، يمدنا بها الطقس التابوي ذاته، ذلك الطقس الذي يثبنا أعلاه دوره المهم في الوظائف الملكية. فالمعنى المزدوج لهذا الطقس سيبدو لنا أكيداً محققاً، وسيكون أصله المشتق من ميول وجدانية ازدواجية فوق كل شبهة في نظرنا، إذا ارتضينا فقط بالتسليم بأنه يرمي من الأساس إلى استحداث الأفاعيل التي بها يتجلى. فهذا الطقس لا يفيد فقط في سيامة الملوك ورفعهم فوق مقام جميع الناس الآخرين، بل يقلب أيضاً حياتهم إلى جحيم، وفي الواقع إلى عبء لا يحتمل، ويفرض عليهم عبودية أشد بهائظة من عبودية رعاياهم. يتبدى لنا هذا الطقس إذاً على أنه النظير المقابل للفعل الوسواسي. في العصاب، حيث يفوز الميل المقموع والميل القامع بإشباع متواتر ومشترك. فالفعل الوسواسي القهري هو في ظاهره فعل دفاعي ضد ما هو محظور؛ لكن بوسعنا أن نقول إنه ليس في الواقع سوى تكرار لما هو محظور. فالظاهر يرجع هنا إلى

الحياة النفسية الشعورية، بينما يرجع الواقع إلى الحياة اللاشعورية. على هذا النحو يكون الطقس التابوي الملكي في ظاهره تعبيراً عن أعماق الاحترام ووسيلة لتوفير الأمان التام للملك؛ لكنه في واقعه عقاب على هذا الرفع، ثأر يأخذ به رعايا الملك لأنفسهم لما يسبغونه عليه من مكارم وأمجاد. ولقد سنحت الفرصة لسانشو بانزا بطل سرفنتس، فيما كان حاكماً على جزيرته^(٤٣)، ليختبر في نفسه بالذات مدى صحة هذا التصور عن الطقس البلاطي. ومن الممكن أن يسوق لنا الملوك والعواهل المعاصرون، فيما لو شاءوا أن يدلوا لنا باعترافاتهم، أدلة جديدة في تأييد التصور الذي نأخذ به هنا.

لذا يتضمن الموقف الوجداني حيال الملك عنصراً بالغ القوة من العداء اللاشعوري؟ إن السؤال لعل جانب كبير من الأهمية. لكن حلّه يتعدى إطار بحثنا هذا. وقد كنا أشرنا من قبل إلى عقدة الطفولة الأبوية؛ فلنضيف أيضاً أن دراسة التاريخ البدائي للملكية من شأنها في أغلب الظن أن تأتينا بجواب حاسم عن ذلك السؤال. وبحسب التفسيرات الأخاذة التي أوردتها فريزر، وإن لم تكن باعترافه مقنعة جداً، فإن أوائل الملوك كانوا أغراباً، لا تمضي فترة وجيزة على ملكهم حتى يُضغّى بهم للإله الذي يمثلونه في احتفالات رسمية^(٤٤). وإننا لنعثر على أثر هذا التاريخ البدائي للملكية في أساطير المسيحية.

ج - تابو الأموات

نحن نعلم أن الأموات حكام أقوىاء، وربما أدهشنا أن نعلم أنهم يُعدّون أيضاً أعداء.

إذا تمسكنا بالمشابهة مع العدوى، وهي المشابهة التي اعتمدها من قبل، فبوسعنا القول إن تابو الأموات ينمّ لدى معظم الأقوام البدائية عن عنف حاد،

٤٣ - هي جزيرة وهمية يقدمها النبلاء لسانشو بانزا، بطل سرفنتس (١٥٤٧ - ١٦١٦) في رواية دون كيشوت، واسمها باراتاريا، وهو يعني بالإسبانية «عديمة القيمة». وقد شاع هذا الاسم من بعد وأطلق على مدن وجزر أخرى. «م».

٤٤ - فريزر: فن السحر وتطور الملوك، مجلدان ١٩١١ (الفصن الذهبي).

سواء أُن أَمَن خلال العواقب التي يتأدى إليها الاحتكاك بالموتى أَم في الكيفية التي يعامل بها أولئك الذين يحدّون على ميت من الموتى. فلدى الماورى يغدو كل من لمس ميتاً، أو حضر دفناً، مدنساً ويُحظر عليه كل اتصال بأقرانه، أي بعبارة أخرى «يقاطع». والرجل الذي يتلوّث من جراء الاحتكاك بميت لا يستطيع أن يدخل بيتاً وأن يلمس شخصاً أو شيئاً بدون أن يندسهما. ولا يحلّ له حتى أن يلمس الطعام بيديه اللتين تغدوان غير صالحتين للاستعمال بسبب نجاستهما. فالطعام يوضع أمامه، وعليه أن يتدبر أمره بنفسه، كيفما استطاع، كأن يأكل بشفتيه وأسنانه بينما يصلّب يديه خلف ظهره. وقد يؤذّن له في بعض الأحيان بأن يتولى إطعامه شخص آخر، ويتعيّن على هذا الأخير في هذه الحال أن يؤدي مهمته مع الحرص الشديد على عدم ملامسة الشقي المنكود الحظ، كما أن تقييدات لا تقل صرامة تُفرض عليه. ويوجد في كل قرية فرد منبوذ، مبعد عن المجتمع، يحيا حياة بائسة على الصدقات الزهيدة. لكنه يؤذّن له بالمقابل بأن يدنو إلى مسافة ذراع واحدة من ذاك الذي يكون أدى للميت آخر فرائض التكريم. فإذا ما انتهت فترة العزل وصار في مقدور الرجل المدنّس أن يشقّ طريقه من جديد إلى معشر أقرانه، تلتف كل الآنية التي يكون استخدمها في إبان تلك الفترة الخطرة، ومعها جميع الملابس التي يكون ارتداها.

إن العادات التابوية، التي تفرض عقب الاحتكاك الجسمي بميت، واحدة في بولنيزيا بأسرها وفي ميلانيزيا وشر من أفريقيا؛ وأهم هذه العادات إطلاقاً حظر لمس الطعام وإجبار الشخص الواقع عليه الحظر على عدم تناول طعامه إلا بواسطة آخرين. والواقعة التي تجدر الإشارة إليها أن الملوك/الكهنة في بولنيزيا، وربما أيضاً في جزر هاواي^(٤٥)، يخضعون للتقييدات ذاتها في أثناء ممارستهم لأفعالهم المقدسة. وفي تونغنا تنوع صرامة الحظر ومدته تبعاً للقوة التابوية المباطنة للميت كما للفرد الذي احتك به. فمن يلمس جثة زعيم يغدو مدنساً لمدة عشرة أشهر؛ ولكنه إن كان هو نفسه زعيماً، لا يدوم دنسه إلا ثلاثة أشهر أو أربعة أو خمسة تبعاً لمنزلة الميت؛ وإن تكن الجثة عائدة إلى زعيم أعلى مؤله،

٤٥ - فريزر: التابو، ص ١٣٨ وما يليها.

يسري التابو لمدة عشرة أشهر، حتى على كبار الزعماء. ويؤمن المتوحشون إيماناً راسخاً بأن من ينتهك هذه الأحكام التابوية يسقط مريضاً ويقضي نحبه؛ ولشدة إيمانهم لا تواتيهم أبداً الشجاعة، كما لاحظ أحد المراقبين، للتحقق من العكس^(٤٦).

أما التقييدات التابوية التي يخضع لها الأشخاص الذين ينبغي أن يفهم احتكاكهم بالموتى بالمعنى المجازي للكلمة، كوالدين الحادّين، والأرامل والأيامى، فهي أكثر إثارة لاهتمامنا بكثير، وإن تكن مشابهة في سماتها الأساسية. ولئن لم نر في التحظيرات المشار إليها أعلاه سوى تعبير نمطي عن قوة التابو وسريان عدواه، فإن التحظيرات التي سنوليها اهتمامنا الآن تتيح لنا أن نستشف بواعث التابو بالذات، سواء منها البواعث المعلنة أو البواعث التي يسعنا أن نعدّها دفيئة وحقيقية.

يتعيّن على الأرامل والأيامى، لدى قبائل الشوسواب في كولومبيا البريطانية، أن يحيوا في عزلة طوال فترة الحداد؛ ولا يجوز لهم أن يلمسوا أحداً أو شيئاً بأيديهم ولا برؤوسهم ولا بأجسامهم؛ وجميع الأدوات التي يستخدمونها لا تعود صالحة للاستعمال بالنسبة إلى الآخرين. ولا يقترب أي صياد من الكوخ الذي يقطنه أحد أولئك الأشخاص، لأن ذلك سيكون نحساً عليه؛ وإذا وقع عليه ظل شخص من الحادّين، وقع هو نفسه مريضاً. ويرقد الأشخاص الحادون على الأشواك ويحيطون بها فراشهم أيضاً. والهدف من هذا التدبير الأخير إبقاء روح الميت بعيداً؛ وأبلغ دلالة بعد عادة بعض القبائل الأميركية الشمالية التي توجب على المرأة الأيم أن ترتدي لأجل معلوم، بعد وفاة زوجها، ثوباً له شكل سروال، محبوبكاً من أعشاب يابسة، كيما تبعد عنها روح المتوفى. وهذا يأذن لنا

٤٦ - و. مارينر^(*): السكان الأصليون في جزر تونغا THE NATIVES TONGA ISLANDS، ١٨١٨، نقلًا عن فريزر، المصدر الأنف الذكر، ص ١١٠

(*) وليم مارينر: قسّ وبحار (١٧٩١ - ١٨٥٣). وقع في الأسر في جزيرة تونغا ونجا دون أكثر من زملائه من الموت، وسجّل مشاهداته في كتاب يعدّ مرجعاً في موضوعه، وعنوانه الكامل: تقرير عن السكان الأصليين في جزر تونغا في المحيط الهادي الغربي، مع معجم عن مفردات لغتهم وقواعدها. «م».



بالافتراض أن الاحتكاك، حتى بالمعنى «المجازي» للكلمة، يفهم دواماً على أنه احتكاك جسمي، وذلك لأن روح الميت لا يفارق الأقارب الباقين على قيد الحياة، بل يواصل «التحليق» حولهم طوال فترة الحداد.

ولدى الأغوتينو، سكان بالاوان، إحدى جزر الفيليبين، لا يجوز للأئم أن تغادر كوخها على مدى الأيام السبعة أو الثمانية الأولى التي تعقب وفاة الزوج إلا ليلاً، بحيث لا تصادف في طريقها أحداً. فمن يلمحها يحدق به خطر الموت المباغت؛ لذا تخطر جميع الناس باقترابها بأن تقرر مع كل خطوة من خطاها بعضاً من الخشب على شجرة؛ والأشجار التي تتلقى ضرباتها تجفّ وتموت. وهاكم ملاحظة أخرى توضح لنا ما كنه الخطر الذي يلازم الأئم. ففي مقاطعة ميكيو في غينيا الجديدة يفقد الأرملة حقوقه المدنية كافة ويعيش ردحاً من الزمن منفرداً منبوذاً. فلا يجوز له أن يفلح أرضاً، ولا أن يظهر بين الناس، ولا أن يقع عليه النظر في القرية أو في الطريق. ويهيم على وجهه كالحیوان الكاسر بين الأعشاب العالية أو الأدغال كيما يتمكن من الاختفاء بسهولة ما إن يبصر به أحدهم، وبخاصة إذا كان امرأة. ويبيح لنا هذا التفصيل أن نرى في الإغراء الخطر الرئيسي الذي يمثله الرجل الأرملة والمرأة الأئم. فالرجل الذي فقد زوجته ينبغي أن يضع نفسه بمنجى عن كل إغراء بالاستعاضة عنها بغيرها؛ وعلى الأئم أن تكافح الشهوة نفسها؛ ثم إنها تصبح، وقد ذهب عنها سيدها، مثار أطماع رجال آخرين؛ ولن يكون استسلامها للإغراءات في هذه الحال إلا فعلاً معاكساً لمغزى الحداد، ومن شأنه أن يشعل غضب الروح^(٤٧).

إن واحدة من أغرب عادات تابو الحداد لدى البدائيين، ومن أبلغها دلالة في الوقت نفسه، تتمثل في حظر النطق باسم الميت. وهذه العادة واسعة الانتشار للغاية ولها روايات مختلفة، ونتائجها عظيمة الخطورة.

فعلاوة على الأستراليين والبولينيزيين، الذين بقيت لديهم العادات التابوية

٤٧ - إن المريضة، التي قارنت أعلاه (ص ٤٨) «مستحيلات» بتلك التي يفرضها التابو، كاشفتني بأنها كانت تحنق كلما صادفت في الطريق شخصاً في ثياب الحداد. وكانت تقول لي: «إن هؤلاء الناس ينبغي أن يُمنعوا من الخروج».

مصانة على خير ما يمكن، يطالنا التحضير نفسه لدى أقوام متباعدة ومختلفة عن بعضها بعضاً تباعد واختلاف الصاموئيد في سيبيريا والتودا في الهند الجنوبية، ومغول بلاد التتار وطوارق الصحراء الكبرى، والآينو في اليابان والأكامابا والناندي في أفريقيا الوسطى، والتتغوان في الفيليبين وسكان جزر نيقوبار ومدغشقر وبورنيو^(٤٨). ولا يسري مفعول التحضير المشار إليه بكل ما يترتب عليه من نتائج لدى بعض هذه الأقوام إلا في أثناء فترة الحداد، بينما يكون دائماً لدى أقوام أخرى، وإن بدا أن حدته تتشم في كل مكان بمرور الزمن.

إن تحضير التلفظ باسم الميت يجري التقيّد به في العادة بمنتهى الصرامة. ومن هذا القبيل أن بعض القبائل الأميركية الجنوبية تعتبر أن أفدح إهانة يمكن أن تنزل بالباقيين على قيد الحياة هي النطق أمامهم باسم قريبهم الميت، والعقاب الذي تستتبعه هذه الإهانة هو عينه الذي تستتبعه جريمة القتل^(٤٩). وليس من اليسير أن نفهم علة الصرامة في هذا التحضير، لكن الأخطار التي ترتبط بهذا الفعل قد ولّدت طائفة كبيرة من الحيل المثيرة للاهتمام والغنية بالدلالة من نواح شتى. ومن قبيل ذلك أن قبائل الماساي في أفريقيا تعمد إلى تغيير اسم المتوفى غبّ موته فوراً؛ وبعدئذ يصير في الإمكان النطق باسمه بلا خوف، نظراً إلى أن النواهي كلها تنصبّ على اسمه القديم وحده. وهي تتصور، بفعلها هذا، أن الروح لا يعرف اسمه الجديد ولا يعلم أنه هو المقصود. وتذهب القبائل الأسترالية في آديلايد والإنكاوتر - باي بالاحتياطات التي تتخذها إلى أبعد من ذلك؛ فبعد وفاة أحدهم يتخذ جميع الأشخاص الذين تشابه أسماؤهم اسم المتوفى أسماء جديدة لأنفسهم. وفي بعض الأحيان يغيّر جميع أقارب الميت أسماءهم، بدون أي اعتبار للتشابه، كما لوحظ ذلك لدى بعض قبائل فكتوريا في أمريكا الشمالية. أما لدى الغاياكورو في الباراغواي فإن الزعيم يطلق، في تلك المناسبات الحزينة، على جميع أعضاء القبيلة أسماء جديدة يحتفظون بها ويعتزّون، كما لو أنها أسماؤهم

٤٨ - فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣٥٣.

٤٩ - فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣٥٢ وما يليها.

ناهيك عن ذلك، فإنه عندما يكون للمتوفى اسم هو عينه الذي يستخدم في الإشارة إلى حيوان أو إلى أي شيء، إلخ، فإن بعضاً من تلك الأقوام ترتقي أنه من الضروري أن تطلق أيضاً على هذا الحيوان أو هذا الشيء اسماً جديداً، كيلا يرد في الأحاديث شيء يوقظ ذكرى المتوفى. وينجم عن ذلك عدم استقرار وتغيّر متواصل في المصطلحات أوقع المبشرين في مصاعب كأداء، وعلى الأخص لدى الأقوام التي كانت ترهب الأسماء رهبة دائمة. وفي مجرى السنوات السبع التي أمضاها المبشر دوبريزوفر^(٥١) لدى قبائل الأيبون في الأوراغواي غُيّر اسم اليغور^(٥٢) ثلاث مرات، وعرفت المصير نفسه الأسماء التي تستخدم في تسمية التمساح والأشواك وذبائح الحيوانات^(٥٣). لكن الخوف من التلفظ باسم يخص الشخص المتوفى يتسع ويشمل كل ما يمتّ بصلة قريبة أو بعيدة إلى الميت؛ والنتيجة الخطيرة التي ترتبت على عملية الكبت هذه أن هذه الشعوب حرمت من المأثورات والذكرات التاريخية وعدمت أية وثيقة أكيدة تقدّمها لدارس تاريخها البدائي. بيد أن بعض هذه الشعوب البدائية تبنت عادات تعويضية، ومنها الاحتفاظ بأسماء الموتى لإطلاقها على الأطفال الذين تعتقد أن الموتى يتقمصونهم.

إن تابوات الاسم هذه تبدو أقل غرابة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الاسم يؤلف عند المتوحشين جزءاً أساسياً من الشخصية، مُلكاً عظيم الأهمية، وأنه

٥٠ - بحسب ما يذكره مراقب إسباني قديم^(٥٠) (١٧٣٢)، نقلاً عن فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣٥٧.

(٥١) هو المبشر اليسوعي بدير لوزانو (١٦٩٧ - ١٧٥٢). والإحالة هنا إلى كتاب له بعنوان: وصف إقليم شاكو الكبير الممتد بين الأرجنتين والباراغوي. «م».

٥١ - مارتين دوبريزوفر. مبشر كاثوليكي يسوعي نمساوي (١٧١٧ - ١٧٩١). أمضى في باراغواي ١٨ سنة قبل أن يعود إلى النمسا بعد طرد اليسوعيين من أمريكا الغربية. له كتاب عن هنود الأيبون ولغتهم. «م».

٥٢ - اليغور: نمر أميركي مرقط. «م».

٥٣ - فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣٦٠.

يحتفظ بدلالته العينية كاملة. وكما أوضحت في موضع آخر، فإن أطفالنا يسلكون على وجه الدقة المسلك عينه: فهم لا يقنعون أبداً بالتسليم بمحض تشابه لفظي، بل يستخلصون منطقياً من التشابه الصوتي بين كلمتين تشابهاً في الطبيعة بين الشيئين اللذين يشير إليهما هذان اللفظان. وحتى الراشد المتمدين لا يشقّ عليه، فيما لو حلل موقفه في العديد من الحالات، أن يلحظ أنه لا يبعد عنه إلى هذا الحد الذي يعتقد أن يعلّق على أسماء الأعلام قيمة جوهرية وأن يداخله الاعتقاد بأن اسمه وشخصه يؤلفان كلاً واحداً. ولا غرو، في هذه الشروط، أن تكون سنحت الفرصة للممارسة التحليلية النفسية مراراً وتكراراً للإلحاح على الأهمية التي يعزوها الفكر الشعوري إلى الأسماء^(٥٤). فالعصابيون يسلكون إزاء الأسماء - وقد كان في الإمكان توقع ذلك قَبلياً - مسلك المتوحشين. فهم يستجيبون (مثلهم مثل سائر العصائين أصلاً) بـ «حساسية عقديّة»^(٥٥) تامة حيال النطق ببعض الأسماء والكلمات أو عند إدراكهم السمعي لها؛ كما أن العديد من الاضطرابات التي يعانون منها قد يكون متأثراً من موقفهم حيال اسمهم بالذات. فقد أخذت مريضة عرفتها من هؤلاء المرضى على عاتقها أن تمتنع عن كتابة اسمها مخافة أن يقع بين يدي شخص فيصير على هذا النحو مالكاً لجزء من شخصها. وقد ألزمت نفسها، في معرض جهودها اللائنة لحماية نفسها من إغراءات خيالها بالذات، بقاعدة لا تحيد عنها، وهي ألا تكشف عن شيء من شخصها الذي كانت تماهي أولاً بينه وبين اسمها، وتماهي ثانياً بينه وبين كتابتها. ومن ثم آل بها الأمر إلى الامتناع عن كتابة أي شيء كان.

٥٤ - شتيكل^(٥٦)، أبراهام^(٥٧).

(٥) فلهم شتيكل: طبيب ومحلل نفسي نمساوي (١٨٦ - ١٩٤٠). تولى فرويد نفسه تحليله، وهو مؤسس جمعية يوم الأربعاء للتحليل النفسي. من مؤلفاته: الأوانية (= الاستمناء) والجنسية المثلية، المرأة الباردة، رسائل إلى أمي. «م».

(٥٥) الإحالة هنا إلى بحث له بعنوان: أبراهام: القوة التعينية للاسم. منشور عام ١٩١١. «م».

٥٥ - الحساسية العقديّة: مصطلح يستعيره فرويد من يونغ في كتابه: دراسات في التداعيات برسم التحليل. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

لن نفاجأ إذاً إذا علمنا أن المتوحشين يرون في الاسم جزءاً من الشخص ويجعلونه موضوعاً للتأبؤ الذي يحاط به الميت. وبالفعل، إن مناداة الميت باسمه يمكن أن تعتبر هي أيضاً احتكاً بالميت. لذا سيكون لزاماً علينا الآن أن نتطرق إلى مشكلة أرحب نطاقاً فتساءل عن أسباب إحاطة هذا الاحتكاً بتأبؤ شديد الصرامة.

إن التفسير الذي يحضر من تلقاء نفسه إلى الذهن هو ذاك الذي يتعلل بالخوف الطبيعي الذي توحى به الجثة والتشويهاة التشريحية التي تُلحظ غب الوفاة. وقد يكون في الإمكان أن يضاف إلى هذا السبب الحزن على الميت مع كل ما يستتبعه من حداد عليه. بيد أن الخوف الذي توحى به الجثة لا يكفي بطبيعة الحال لتفسير جميع تفاصيل الأحكام التأبوية، والحداد لا يفسر لنا لماذا يمثل النطق باسم الميت إهانة جارحة للباقيين على قيد الحياة. فالناس الذين يكون ميتاً يؤثرون أن يشغلوا أنفسهم بكل ما يذكرهم به ويحتفظون منه بذكرى يريدونها دائمة إلى أقصى حدٍّ مستطاع. لا مفر إذاً من التماس أسباب أخرى لتفاصيل العادات التأبوية التي تتجاوز ولا بدّ مع مقاصد ذات غايات مختلفة. وتأبوات الأسماء هي على وجه التعيين التي تكشف لنا عن تلك الأسباب المجهولة؛ وحتى في حال صمت العادات، فإن المعطيات التي نستطيع جمعها لدى المتوحشين الحادّين قميئة بأن تنير دربنا.

لا يسعى المتوحشون إلى إخفاء الخوف الذي يوحى به إليهم حضور الروح والخشية التي تساورهم عند التفكير باحتمال رجوعه؛ وتراهم يقيمون طقوساً شتى يرمون من ورائها إلى إبقائه بعيداً وطرده^(٥٦). فالنطق باسمه يعني استعمال رقية ليس من شأنها إلا أن تستحضر الروح وتحيي فاعليته^(٥٧). لهذا يبذلون كل ما بوسعهم لمعارضة هذه الرقية وللحوّل بالتالي دون يقظة الروح. ومن ذلك

٥٦ - يستشهد فريزر، بهذا الصدد، بما يجهر به الطوارق من سكان الصحراء الكبرى (المصدر الآنف الذكر، ص ٣٥٣).

٥٧ - ربما يجدر بنا أن نبدي هنا تحفظاً فنييف: ما دام هناك شيء من بقاءه الجسمية. فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣٧٢.



أنهم يتذكرون كيلا يتمكن الروح من تعرفهم^(٥٨)، أو يحرفون أسماءهم أو اسم الميت. ولشد ما يثور حقهم على الغريب العديم الوجدان الذي يتلفظ باسم الميت فيؤلبه على الأحياء. وإنه لمن المستحيل أن تتملص من الاستنتاج بأنهم يعانون في الواقع، إذا شئنا استخدام تعبير فونت، من الخوف الذي توحى به إليهم «نفسه التي صارت عفريتاً»^(٥٩).

والحق أننا لو أخذنا بهذا الاستنتاج نكون قد اقترنا كثيراً من تصور فونت الذي يفسر التابو، بحسب ما بتنا نعلمه، بالخوف من الجنّ والعفاريت.

ترتكز هذه النظرية على فكرة مؤداها أن المرحوم العزيز يتحول لحظة وفاته إلى عفريت ليس للباقيين على قيد الحياة أن يتوقعوا منه إلا موقفاً عدائياً، فتراهم يسعون إلى تحاشي نيته الشريرة بكل الوسائل الممكنة. وهذه، والحق يقال، فكرة غريبة وشاذة للغاية إلى حدّ نميل معه ميلاً قوياً في أول الأمر إلى التردد في قبولها. لكن جميع الباحثين الأكفاء، أو جميعهم على وجه التقريب، يجمعون على عزو هذه الفكرة إلى البدائيين. فوسترمك، الذي لا يولي التابو في رأيي ما يستأهله من أهمية، يفصح عن رأيه في كتابه أصل المفاهيم الأخلاقية وتطورها على النحو التالي في الفصل الذي يكرسه لـ «الموقف من الأموات»:

«إن الوقائع التي بحوزتي تأذن لي بأن أصوغ الاستنتاج العام التالي: إن الأموات يُعدّون في غالب الأحيان أعداء أكثر منهم أصدقاء، وإن جيفونز^(٦٠) وغرانت ألن^(٦١) يخطئان حين يجزمان بأن الناس كانت تعتقد في الماضي بأن

٥٨ - في جزر نيقوبار، فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣٨٢.

٥٩ - فونت: الأسطورة والدين، م ٢٢، ص ٤٩.

٦٠ - فرانك بايرون جيفونز: جامعي ومفكر إنكليزي (١٨٥٨ - ١٩٣٦). ترأس المؤتمر العالمي للفلسفة عام ١٩٢٣. واهتم بالفلسفة والتاريخ والأنثروبولوجيا والأديان المقارنة. من مؤلفاته: الوجيز في العاديات اليونانية، ما الفلسفة؟، فكرة الله في الديانات البدائية. والإحالة في النص إلى كتابه: مدخل إلى تاريخ الدين. «م».

٦١ - غرانت ألن: كاتب بريطاني من أصل كندي (١٨٤٨ - ١٨٩٩). دافع عن النظرية الداروينية وكتب نحواً من ثلاثين رواية، وكان من جملتها روايات نسوية النزعة أثارت في حينه فضيحة. من مؤلفاته: التابو الكبير، قصة النباتات. والإحالة في النص إلى كتابه تطور فكرة الله (١٨٩٧). «م».

أذية الأموات موجهة بصورة رئيسية ضد الأغراب، وأنهم يسيطون بالمقابل رعايتهم الأبوية على ذريتهم وأفراد عشيرتهم»^(٦٢).

لقد حاول ر. كلاينبول^(٦٣)، في مؤلفه الغني بالإحياءات، أن يفسر العلاقات بين الأموات والأحياء لدى الأقوام البدائية بالاستعانة بمخلفات المعتقد الإحيائي القديم لدى المتمدنين^(٦٤). ويخلص هو أيضاً إلى الاستنتاج بأن الأموات يسعون إلى اجتذاب الأحياء الذين يضمرون لهم نيات مجرمة. فالأموات يُميتون؛ والهيكل العظمي، الذي يمثّل الصورة الراهنة للموت، يدلّ على أن الموت نفسه ما هو إلا إنسان ميت. وما كان الحيّ يشعر أنه في منجى من ملاحقات الميت إلا حينما يفصله عنه مجرى مائي. لهذا كان الناس يؤثرون أن يدفنوا موتاهم في الجزر أو على ضفة النهر المقابلة؛ وعلى هذا لا يكون لتعبير «ما دون» و«ما وراء» أصل آخر^(٦٥). ومن خلال تخفيف لاحق، لم تعد الأذية تعزى إلى الأموات كلهم، بل أمست وفقاً على من يُقرّر لهم منهم بالحقّ في الغضب والحقد: القتل غيلة ممن لا يهدأ لهم قرار، وقد تحولوا إلى أرواح شريرة، في مطاردة قتلتهم؛ أو الأشخاص الذين قضوا نحبهم قبل أن يتسنى لهم قضاء وطهرهم، كالخطويين

٦٢ - وسترماك، المصدر المشار إليه، ٢م، ص ٤٢٤. ونص هذا الكتاب والخواشي المرفقة به تحتوي، في تأييد هذا التصور، على شهادات كثيرة، هي في الغالب بليغة الدلالة؛ ومنها، على سبيل المثال، أن الماوري كانوا يعتقدون أن «الأقارب الأقربين والمحبوبين أكثر من سواهم تتغير طبيعتهم بعد الموت وتخبث نياتهم حيال أولئك الذين كانوا محضوهم حبّهم». ويعتقد الزوج الأستراليين أن الميت يبقى مؤذياً لفترة طويلة من الزمن؛ ويكون الخوف منه أكبر كلما كانت صلة القرى به أوثق. وراسخ هو الاعتقاد لدى الأسكيمو من سكان وسط البلاد بأن الأموات لا يهدأ لهم ساكن إلا بعد مضيّ فترة مديدة من الزمن، ولكنهم في أول الأمر موجّبون للخوف باعتبارهم أرواحاً شريرة تهيم عبر القرية لتزرع فيها المرض والموت ومصائب أخرى.

٦٣ - رودولف كلاينبول: كاتب ألماني مختص بالفلسفة والأساطير وفقه اللغة (١٨٤٥ - ١٩١٨). من مؤلفاته: أسماء البشر والشعوب، التضحية البشرية والقتل الطقسي، السحر الحديث، سر اللغة. «م»

٦٤ - ر. كلاينبول: الطوطم الحي والميت في المعتقد الشعبي وفي الدين والخرافة
LEBENDIGEN UND DIE TOTEM IM VOLKSGLAUBEN, RELIGION UND
SAGEK, 1898

٦٥ - في الألمانية يعني هذان التعبيران الحياة الدنيا والحياة الآخرة. «م»

مثلاً. لكن الأموات جميعاً كانوا في أول الأمر، على ما يفترض كلاينبول، من الهامات الماصّة للدماء، فكانوا جميعهم يطاردون الأحياء، وقد استبدّ بهم الغضب، ولا يفكرون إلا بمضرتهم وأذاهم وانتزاع حياتهم منهم. والحلّة هي التي ولّدت التصورات الأولى عن «الروح الشرير».

إن الفرضية القائلة إن أعزّ الأموات ينقلبون إلى عفاريت وحنّ تستدعي إلى الذهن بطبيعة الحال سؤالاً آخر: ما كنه الأسباب التي حدثت بالبدائين إلى أن يعزوا إلى موتاهم مثل هذا الانقلاب الوجداني؟ ولماذا جعلوا منهم جنأً وعفاريت؟ يعتقد وسترمك أنه من السهل الإجابة عن هذا السؤال^(٦٦):

«نظراً إلى أن الموت هو أفدح مصيبة يمكن أن تنزل بساح الإنسان يتراءى للناس أن المتوفين لا يمكن إلا أن يكونوا غير راضين إلى أقصى حدود عدم الرضا عن مصيرهم. وبحسب تصور الشعوب البدائية فإن الإنسان لا يموت إلا ميتة عنيفة، بيد الإنسان أو من جراء السحر؛ ولهذا، إن الموت يجعل على الدوام النفس حانقة ونهمة إلى الانتقام. ويفترضون أن النفس، الغيرى من الأحياء والراغبة في العودة إلى معشر ذويها السابقين، تسعى إلى إماتتهم باستنزال الأمراض عليهم - وتلك هي الوسيلة الوحيدة لتحقيق رغبتها في العودة إلى الاجتماع بهم... وإن تفسيراً آخر للأذية المنسوبة إلى الأرواح ينبغي البحث عنه في الخوف الغريزي الذي توحى به، الخوف الذي ينجم بدوره عن الحصر الذي يساور الناس إزاء الموت».

إن دراسة الاضطرابات العصائية النفسية تضعنا على طريق تفسير أوسع وأرحب، من شأنه أن يستوعب التفسير الذي أعطاه وسترمك.

فعندما تفقد المرأة زوجها أو البنت أمها فكثيراً ما يتفق أن تقع الباقية على قيد الحياة فريسة شكوك مؤلمة، نسميها «التبكيّات الوسواسية»، وتتساءل عما إذا لم تكن هي من تسبّب، بإهمالها أو بقلّة حذرها، في موت الشخص المحبوب. ومهما علّلت نفسها بأنها لم تقصّر في شيء لإطالة أمد حياة المريض أو المريضة،

وبأنها أدت بضمير حيّ جميع الواجبات المترتبة عليها حيال المرحوم أو المرحومة، فلا شيء بقادر على أن يضع حداً لهواجسها وشكوكها التي تمثّل ضرباً من تعبير مَرَضِي عن الحداد ولا يخمد لها أوار إلا بمرور الزمن. وقد أزاح الفحص التحليلي النفسي لهذه الحالات النقاب عن الأسباب الخفية لهذا العذاب. فنحن نعلم أن التبيكات الوسواسية هي إلى حدّ ما مبررة، وقادرة على أن تقاوم بظفر جميع الاعتراضات وجميع الاحتجاجات. هذا لا يعني أن الشخص الحادّ مسؤول فعلياً عن موت القريب أو أنه اقترف خطيئة الإهمال بحقه، كما تزعم التبيكات الوسواسية؛ وإنما يعني فقط أن موت القريب وفرّ إشباعاً لرغبة لاشعورية لو كانت على قدر كافٍ من القوة لكانت تسببت في تلك الميته. وإنما ضد هذه الرغبة اللاشعورية تأتي استجابة التبيكات عقب وفاة الشخص المحبوب. وإننا لنلقى أثر عداوة كهذه، مستترة خلف حبّ حانٍ، في جميع حالات التثبيت العاطفي الشديد على شخص معيّن: تلكم هي الحالة المعهودة، النموذجية، للازدواجية العاطفية البشرية. وتكون هذه الازدواجية أقلّ أو أكثر سفوراً تبعاً للناس؛ وفي الأحوال العادية لا تكون على قدر كافٍ من القوة لاستثارة التبيكات الوسواسية التي تكلمنا عنها. ولكن في الحالات التي تكون فيها على درجة عالية من القوة، فإنها تفصح عن نفسها بمزيد من الشدة كلما كان الشخص المفقود محبوباً أكثر ومعزوزاً أكثر، وهذا في أقلّ الظروف توقّعاً. والاستعداد للعصاب الوسواسي، الذي اتخذناه مراراً وتكراراً حداً للتشبيه في المناقشة حول طبيعة التابو، يبدو لنا على وجه التحديد متّسماً بدرجة عالية للغاية من قوة تلك الازدواجية العاطفية الأصلية.

إننا نعرف الآن العامل القمين بأن يزودنا بتفسير للطبيعة الشيطانية المزعومة لنفوس الأشخاص المتوفين حديثاً ولحاجة الباقين على قيد الحياة إلى التوقي من عداوة هذه النفوس. فإن سلّمنا بأن حياة البدائين العاطفية ازدواجية بدرجة عالية جداً، شأنها شأن الحياة العاطفية للمصابين بالعصاب الوسواسي كما يكشف لنا عنها التحليل النفسي، فلن يدهشنا أن تأتي استجابة البدائين على إثر فقدان مؤلم، وكرّة فعل على العدوانية الكامنة في لاشعورهم، مماثلة لاستجابة المرضى

العصائين وردّ فعلهم في شكل تبكيات وسواسية. غير أن هذه العدوانية التي يشقّ على النفس احتمالها تؤول لدى البدائي إلى مصير مغاير لمصيرها الذي نلاحظه لدى العصائين: فهي تُظهر إلى الخارج وتعزى إلى الميت نفسه. وهذه سيرة دفاعية نسمّيها، في الحياة النفسية السوية والمرضية على حدّ سواء، إسقاطاً PROJECTION. فالباقي على قيد الحياة ينكر أن يكون ساوره قط شعور عدائي حيال العزيز المتوفى؛ وإنما نفس هذا المتوفى، على ما يترأى له، هي التي تضمّر تلك العاطفة وتسعى إلى إشباعها طوال فترة الحداد. والطابع العقابي والتبكي الذي تنسم به هذه الاستجابة العاطفية سترجم عن نفسه (على الرغم من المجهود الدفاعي عن طريق الإسقاط) بالخوف وبالحرمانات والتقييدات التي سيفرضها الباقي على قيد الحياة على نفسه والتي ستكون خير شاهد على طبيعتها بوصفها تدابير حمائية ضد الروح الشرير. وهكذا نلاحظ مرة أخرى أن التأبو رأى النور على أرضية ازدواجية عاطفية، وأنه حصيلة تضادّ بين الألم الشعوري والرضى اللاشعوري، المتولدّين كليهما عن الموت. وباعتبار هذا الأصل لغضب الأرواح، نستطيع أن نفهم أن يكون أقرب أقارب المتوفى من الباقيين على قيد الحياة، أي أولئك الذين أحبّهم أكثر من سواهم، هم الذي تتوفر لهم الدواعي لكي يخشوا أكثر من سواهم أيضاً كراهيته وحقده.

هنا أيضاً تنطوي الأحكام التأبوية، مثلها مثل الأعراض العصائية، على دلالة مزدوجة: فلئن كانت تعبر من جهة أولى، بما تفرضه من تقييدات، عن الإحساس بالألم الذي ينتاب الإنسان لدى وفاة مخلوق محبوب منه، فإنها تنمّ من الجهة الأخرى عما كان بوّدها لو تكتمه وتخفيه، أعني العداء تجاه الميت، وهو العداء الذي تعلله الآن بأنه دفاع مشروع عن النفس. وقد رأينا أن بعض التحذيرات التأبوية قابلة للتفسير بالخوف من الإغراء. فنظراً إلى أن الميت يصير بلا حول ولا قوة، فقد يجد الباقي على قيد الحياة ما يغريه بأن يشبع شعور العداوة الذي يكتنه له: والحال أن الغرض من المحظور هو على وجه التعيين مقاومة هذا الإغراء.

على أن وسترمك لا يجانب الصواب حينما يؤكد أن المتوحشين لا يميّزون بتاتاً بين الموت العنيف والموت الطبيعي. فالموت الطبيعي، في منظار الفكر

اللاشعوري، نتيجة هو الآخر للعنف^(٦٧). ومن يهتم بأصل الأحلام التي تدور حول موت الأقارب الأقربين والأعزاء (الأب، الأم، الإخوة والأخوات) وبدلالاتها، فسيجد أن الحالم والطفل والإنسان المتوحش يسلكون مسلكاً متماثلاً مطلق التماثل إزاء الميت بحكم الازدواجية الوجدانية المشتركة بينهم عيناها.

لقد أعلنا أنفاً عن اختلافنا مع فونت في تصويره القائل إن التابو ليس إلا تعبيراً عن الخوف الذي يوحي به الجنّ والعفاريت؛ ومع ذلك تبيننا التفسير الذي يرجع تابو الموتى إلى الخوف الذي توحى به نفس الميت وقد صارت عفريتة. ومن الممكن أن يبدو أن في ذلك تناقضاً؛ لكن ليس أسهل علينا من حلّ هذا التناقض. فقد كنا قبلنا بتصور الجن والعفاريت، ولكن بدون أن نرى فيه عنصراً سيكولوجياً غير قابل للإرجاع إلى غيره. وقد تسنى لنا أن نفذ إلى ما وراء هذا العنصر، حينما تصورنا الجن والعفاريت على أنهم إسقاطات للمشاعر العدائية التي يكنّها الباقون على قيد الحياة للأموات.

إن قرّر قرارنا على الأخذ بهذا التصور، زعمنا أن هذه المشاعر ذات الطابع الازدواجي، أي الودية والعدائية في آن معاً، تسعى إلى التظاهر والتعبير عن نفسها في لحظة الموت في صورة ألم ورضى في وقت واحد. وبين هاتين العاطفتين المتعاكستين ينشب نزاع محتوم؛ وبما أن إحدى هاتين العاطفتين، أي العدا، لاشعورية إلى حدّ كبير، فإن النزاع لا يمكن أن يجد له من حلّ على أساس التخفيف من شدة كلتا العاطفتين، مع القبول الواعي بالفارق كما في الحالات التي يغفر فيها الإنسان لشخص محبوب من قبله مظلمة ارتكبها بحق من يحبه. وإنما ينتهي مسار الصراع بالأحرى بتدخل آلية نفسية خاصة تعرف عادة في التحليل النفسي باسم الإسقاط كما تقدم القول. فالعداء، الذي لا يعرف عنه صاحبه شيئاً ولا يريد أن يعرف عنه شيئاً، يُسقط من الإدراك الداخلي على العالم الخارجي، أي يُفصل عن الشخص الذي يستشعره ليعزى إلى شخص آخر. فلسنا، نحن الباقين على قيد الحياة، الذين يغتبطون للتخلص من ذاك الذي فارق

٦٧ - انظر لاحقاً، الفصل الثالث.

الحياة؛ بل على العكس من ذلك: فنحن نبكي موته؛ وإنما هو الذي صار عفريتاً شريراً يُسعد لشقائنا ويسعى إلى هلاكنا. ومن ثم يتعيّن على الباقيين على قيد الحياة أن يتّقوا شرّ هذا العدو ويحموا أنفسهم منه؛ وبذلك لا يكونون قد تحرروا من اضطهاد داخلي إلا ليقاوضوه بحصّر له مصدر خارجي.

أرجح الظن أن هذه العملية الإسقاطية، التي بفضلها يتحول الفقيد إلى عدو مؤذٍ، يمكن أن تجد تبريرها في ذكرى بعض المظاهر العدائية التي لا يستحيل أن تكون صدرت فعلاً عن المتوفى: صرامة، طغيان، مظالم، وغيرها من أفعال نية الإيذاء التي تكمن في خلفية العلاقات الإنسانية الأكثر اتصافاً بالحبّة. لكننا نكون أخذنا بتفسير تبسيطي أكثر مما ينبغي فيما لو رأينا في هذا العامل سبباً كافياً لتبرير اختراع الجن والعفاريت عن طريق عملية الإسقاط. ولا ريب في أن الأخطاء التي ارتكبها في حياتهم أولئك الذين لم يعودوا من الأحياء يمكن أن تفسّر، إلى حدّ ما، عدااء الباقيين على قيد الحياة، ولكن ليس العدااء المنسوب إلى المتوفى؛ ثم إن لحظة الموت بالذات ليست باللحظة التي يحسن اختيارها لإحياء ذكرى جميع المآخذ التي قد يعتقد الحيّ أن من حقه أن يأخذها على الميت. إننا لا نستطيع إذاً أن نرى في العدااء اللاشعوري ذلك الحافز الدائم والحاسم الذي نجد في أثره. فتلك المشاعر العدائية حيال أقرب الأقارب وأعزّهم كان يمكن بالفعل أن تبقى كامنة ما دام ذوو القرى هؤلاء على قيد الحياة، أي ألا تتكشف للوعي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، عن طريق تشكيل بديل ما. لكن بعد موت الأشخاص المحبوبين والمكروهين في آن معاً، لا يمكن أن يدوم هذا الموقف، ومن المحتم أن يتخذ الصراع طابعاً من الحدة. فالألم المتولد عن فيض من الحبّة يتمرد، من جهة أولى، أكثر فأكثر على العدااء الكامن، ولا يمكنه، من الجهة الثانية، أن يسلم بأن هذا العدااء يولّد شعوراً بالرضى. وعلى هذا النحو يتمّ كبت العدااء اللاشعوري عن طريق الإسقاط، مع تأسيس الطقوس التي يتجلى فيها الخوف من العقاب من قِبَل الجن والعفاريت؛ وكلما تباعد زمن الوفاة، تثلمت أكثر فأكثر حدة النزاع، مما يكون من نتيجته أن يطرأ ضعف على تابو أولئك الأموات أو حتى أن يغيب في لجة النسيان.

بعد أن استكشفنا على هذا النحو الميدان الذي فيه رأيت فيه النور الثابوت، البليغة الدلالة، ذات الصلة بالأموات، سنعمل الآن على تعضيد النتائج المتحصلة لنا ببعض ملاحظات يمكن أن تكون لها أهمية عظيمة في فهم الثابوت بصفة عامة. إن إسقاط العداء اللاشعوري على الجن والنفوس، وهو السمة المميزة لثابوت الموتى، ليس إلا واحدة من السيرورات العديدة، المماثلة نوعاً، التي ينبغي أن يعزى إليها أعظم الأثر في تكوين الحياة النفسية البدائية. وفي الحالة التي تستأثر باهتمامنا هنا، يفيد الإسقاط في حلّ نزاع وجداني؛ وهو يضطلع بالدور عينه في عدد كبير من المواقف النفسية التي تتأدى في نهاية المطاف إلى العصاب. لكن الإسقاط ليس مجرد وسيلة دفاعية؛ فهو يُلحظ أيضاً في حالات لا تنطوي على صراع. فإسقاط الإدراكات الداخلية على الخارج آلية ابتدائية تخضع لها على سبيل المثال إدراكاتنا الحسية، وبصفته هذه يلعب بالتالي دوراً حاسماً في كيفية تصورنا للعالم الخارجي. ففي شروط لم تسلط عليها أضواء كافية بعد، تُسقط إدراكاتنا الداخلية للسيرورات العاطفية والذهنية، مثلها مثل الإدراكات الحسية، على الخارج وتُستخدم في تشكيل العالم الخارجي، بدل أن تبقى متموضعة في عالمنا الداخلي. ومن وجهة النظر التكوينية، قد يكون ممكناً تفسير ذلك بكون وظيفة الانتباه تمارس في أول الأمر لا على العالم الداخلي، بل على التنبهات الآتية من العالم الخارجي، وبكوننا لا نستشعر عملياتنا الداخلية النفسية إلا عن طريق إحساسات اللذة والكدر وحدها. وإنما بعد نشوء لغة مجردة بات في استطاع البشر ربط البقايا الحسية للتمثيلات اللفظية بسيرورات داخلية؛ وعندئذ بدؤوا يدركون رويداً رويداً هذه السيرورات. على هذا النحو شاد البدائيون من البشر صورتهم للعالم مسقطين على الخارج إدراكاتهم الداخلية؛ وهذه الصورة هي التي يتعزى علينا الآن أن نعيد ترجمتها بمصطلحات سيكولوجية، متوسلين إلى ذلك بالمعرفة التي تحصلت لنا بالحياة الداخلية.

إن إسقاط نوازع الفرد الخبيثة على الخارج وعزوها إلى جنّ وعفاريت يؤلفان جزءاً من نظام سنتكلم عليه في الفصل التالي، وبوسعنا أن نسمّيه «التصور

الأرواحي للعالم». وسيكون لزاماً علينا عندئذ أن نستخلص السمات السيكولوجية لهذه التكوينات التُظمية وأن نبحث عن نقاط ارتكاز لتفسيرها في تحليل التكوينات التُظمية التي نلتقيها في الأعصبة. وسنكتفي هنا بالقول بأن جميع هذه الأنظمة تكونت عن طريق آلية يقدم لنا نموذجها الأول ما أسميناه بـ«الصياغة الثانوية» لمضامين الأحلام^(٦٨). ولا ننسين، فضلاً عن ذلك، أنه حالما يتم تكوين النظام يغدو كل فعل خاضع لحكم الشعور قابلاً للتوجيه في وجهتين: وجهة نظامية، ووجهة واقعية ولكن لاشعورية^(٦٩).

ينؤه فونت^(٧٠) بالواقعة التالية: «إن الأفعال الضارة ترجح رجوحاً واضحاً على الأفعال النافعة في جملة الأفعال التي تعزوها أساطير الشعوب قاطبة إلى الجن والعفاريت، بحيث لا يمكن لأحد أن يماري في أن الأرواح الشريرة أقدم عهداً من الأرواح الحيرة في معتقدات الشعوب». ومن المحتمل جداً أن فكرة الجن تنبع بصفة عامة من العلاقات البليغة الدلالة التي تقوم بين الموتى والباقيين على قيد الحياة. والازدواجية، المباطنة لهذه العلاقات، تتجلى، في مجرى التطور البشري، في تيارين متضادين، وإن نابعين من مصدر واحد: الخوف من الجن والأشباح من جهة أولى، وعبادة الأسلاف من الجهة الثانية^(٧١).

وأما أن الجن والعفاريت يُتصورون على الدوام على أنهم أرواح لأشخاص

٦٨ - الصياغة الثانوية: هي العملية التي تعقب في الأحلام عمليات التكثيف والنقل والتشخيص، والتي ترمي إلى ترتيب عناصر الحلم ترتيباً متلاحقاً ومقبولاً من المنطق. «م».

٦٩ - إن ابتداءات البدائين المسقطة على الخارج قرية الصلة بالتشخيصات التي يظهر الشاعر عن طريقها، من خلال أفراد مفردين، الميول والتزعجات المتعكسة التي تتمثل في نفسه.

٧٠ - الأسطورة والدين، م، ٢، ص ١٢٩.

٧١ - عندما نخضع للفحص التحليلي النفسي أشخاصاً معصوبين، يعانون وعانوا في طفولتهم من خوف الأشباح، نكتشف في كثير من الأحيان وبدون صعوبة كبيرة أن هذه الأشباح البائعة على أشد الخوف ما هي في الحقيقة إلا الوالدان. انظر في هذا الخصوص مقال ب. هابرلين^(٧٢) المعنون بـ«الأشباح الجنسية» (في مجلة المشكلات الجنسية، شباط/ فبراير ١٩١٢)؛ وفيه إشارة واضحة إلى أب متوفى، لكن شبحه ممثل بشخص آخر، له صبغة إيروسية.

* - بول هابرلين: فيلسوف ولاهوتي ومربّ سويسري (١٨٧٨ - ١٩٦٠). من مؤلفاته: الأنثروبولوجيا الفلسفية. «م».

متوفين حديثاً، فلدينا على ذلك دليل لا يرقى إليه الشك في التأثير الذي يمارسه الحداد على تكوين الاعتقاد بالجن والعفاريت. فالمفروض بالحداد أن يضطلع بمهمة نفسية محددة، تتمثل في إقامة فاصل بين الأموات، من جهة أولى، وبين ذكريات الباقين على قيد الحياة وآمالهم، من الجهة الثانية. فإذا ما تمّ الوصول إلى هذه النتيجة، خفّ الألم، وخفّ معه التبكيت والمآخذ التي ينحى بها الإنسان على نفسه، وبالتالي الخوف من الجنّي أو العفريت. وعندئذ تغدو الأرواح، التي كانت يُهاب جانها باعتبارها من الجن أو العفاريت، تغدو هي نفسها موضوعاً لمعاطف أكثر وداً، ويُعَبَّد لها باعتبارها أرواح الأسلاف والأجداد الذين تُلمس معونتهم وتُطلب نجاتهم في المناسبات كافة.

إذا تتبعنا مسار العلاقات بين الأموات والباقيين على قيد الحياة نلاحظ أن ازدواجيتها تناقصت إلى حدّ لافت للنظر بمزّ الزمن. فمن السهل اليوم أن يُقمع، بلا جهد نفسي كبير، العداء اللاشعوري الذي يبقى قائماً دوماً حيال الأموات. وحيثما كان يقوم في سالف الأزمان صراع بين الكراهية المشبعة والمحبة المؤلمة، يرتفع اليوم، على سبيل التكوين النديبي^(٧٢)، البرّ أو حبّ الوالدين الذي يقتضي، بحسب القول السائد، ألا يُذكر الأموات إلا بالخير^(٧٣). ووحدهم العصايون يظلون يعكرون صفو الحزن الذي يسبّبه لهم فقدان شخص من ذوي القربى بنوبات أو سوررات من التبكيتات الوسواسية يكتشف فيها التحليل النفسي آثار الازدواجية الوجدانية السالفة. ولا مجال هنا لنبحث في الكيفية التي يتمّ بها ذلك التبدل، ولا في النصيب الذي يعود فيه إلى تحول طبيعي وإلى تحسن فعلي في العلاقات الأسرية. لكن بوسعنا التسليم بأن من الوقائع الثابتة أن الازدواجية تلعب في حياة البدائي النفسية دوراً أعظم أهمية بما لا يقاس من ذاك الذي تلعبه في الحياة النفسية للإنسان المتمدّين في أيامنا هذه. وقد استتبع تناقص هذه الازدواجية كلاً من له الزوال التدريجي للتابو، الذي ما هو إلا عَرَضٌ تسويّ بين الميلين المتصارعين. وأما فيما يخصّ العصايين، المرغمين على إحياء

٧٢ - نسبة إلى الندبة، أثر الجرح. «م».

٧٣ - باللاتينية في النص: DE MORTUIS NIL BENE. «م».

ذلك الصراع والتابو الناجم عنه، فسنقول إنهم يولدون بجِبَلَّةٍ أثرية، تمثل بُقْيَا تأسلية^(٧٤)، يقتضي منهم قمعها، الذي تستلزمه مواضع الحياة المتمدينة، إنفاقاً هائلاً في الطاقة النفسية.

ثمة ما يدعو إلى أن نستذكر هنا المعلومات المبهمة والغامضة التي أعطاها فونت (انظر ما تقدم) حول الدلالة المزدوجة لكلمة التابو: المقدس والمدنس. يقول: إن كلمة التابو ما كانت تعني في الأصل مقدساً ولا مدنساً، بل تشير فقط إلى ما هو من مملكة الجن، إلى ما لا يجوز لمسه. وبذلك يكون قد أبرز للعيان سمة مهمة مشتركة بين المفهومين، مما يثبت، بحسب افتراضه، أنه كان يوجد في بادئ الأمر بين هذين الميدانين تجاذب وتآلف، بله تخالط لم يخل مكانه للتمايز والتباين إلا رويداً رويداً وفي زمن متأخر جداً.

ذلك هو تصور فونت. وبالتعارض معه يأذن لنا التحليل الذي قمنا به بأن نستنتج أن كلمة التابو كانت تنطوي من بادئ الأمر على الدلالة المزدوجة التي يتكلم عنها فونت، وأنها كانت تفيد في الإشارة إلى ازدواجية معيَّنة وإلى كل ما ينبع من هذه الازدواجية أو يرتبط بها. وكلمة التابو هي نفسها كلمة ازدواجية، وإننا لنعتقد بعد كل الذي كان أنه لو كان معنى هذه الكلمة حُدِّد من البداية تحديداً جيداً، لكان في مستطاعنا أن نستنتج منه بغير ما صعوبة ما لم نفر به إلا بعد دراسات طويلة الأمد، وأعني به ضرورة فهم التابو على أنه نتيجة ازدواجية وجدانية. وقد دلتنا دراسة اللغات الأقدم عهداً أنه كانت توجد في السالف كلمات كثيرة من هذا القبيل، تعبّر كل كلمة منها عن فكرتين متعارضتين وازدواجيتين بمعنى ما، إن لم نقل بالمعنى التام لكلمة التابو^(٧٥). وفي زمن لاحق

٧٤ - التأسلية: ردة وراثية أو عودة إلى طباع الأسلاف التي ابتعدت عنها الأنسال السابقة. «م».

٧٥ - انظر مقالتي عن مؤلف السيد آيبل^(*) طباق المعاني في الألفاظ البدائية GEGENSINN DER URWÖRTE، في حولة المباحث التحليلية النفسية والمرضية النفسية، م ١، ١٩١٠ (انظر أدناه ترجمتنا لهذا المقال في: نصوص أخرى). «م».

(*) كارل آيبل: اختصاصي ألماني في فقه اللغة المقارن (١٨٣٧ - ١٩٠٦). له معجم في ٤٠٠ صفحة عن الجذور المصرية السامية والهندو - أوروبية. «م».

أفادت بعض التحويرات الصوتية، التي أُدخلت على الكلمة البدائية المزدوجة المعنى، في ابتداع تعبير لفظي خاص للدلالة على كل معنى من المعنيين المتضادين اللذين كانا مجتمعين في هذه الكلمة^(٧٦).

لقد عرفت كلمة تابو مصيراً مغايراً: فقد راحت أهمية الازدواجية التي كانت تشير إليها تتضاءل باستمرار حتى آل الأمر بالكلمة نفسها (تابو) إلى الاختفاء التام، هي ومثيلاتها من الكلمات، من مفردات اللغة. وإني لآمل أن يتاح لي ذات يوم أن أبين أن المصير الذي آل إليه هذا المعنى الأولي يرتبط به تحول تاريخي كبير، وأن هذه الكلمة، التي كانت تفيد في البداية في الإشارة إلى علاقات بشرية محددة تحديداً دقيقاً ومتسمة بازدواجية وجدانية كبيرة، قد وُسِّعت في زمن لاحق لتشير إلى علاقات مماثلة أخرى.

وإذا لم نكن نجانب الصواب، فإن تحليل طبيعة التابو من شأنه أن يسلط بعض الضوء على طبيعة ما نسميه بالضمير، المرتاح أو المثقل، وعلى أصله. وفي استطاعنا، بدون أن نعصب المعاني، أن نتكلم عن تبيكت تابوي وعن ضمير تابوي كنتيجة لانتهاك تابو ما. وأغلب الظن أن التبيكت التابوي يؤلف أقدم شكل للتبيكت، وللضمير بصفة عامة.

وبالفعل، ما «الضمير» (المرتاح أو المثقل)؟ إن الضمير ينطبق، بحسب شهادة اللغة بالذات، على ما نعرفه بالصورة الأكثر يقينية. بل إن ثمة لغات لا يكاد يوجد فيها تمييز بين الضمير وبين الوعي، بمعنى المعرفة^(٧٧).

إن الضمير هو الإدراك الداخلي لانتباز بعض الرغبات التي تساورنا، على اعتبار أن هذا الانتباز لا يحتاج بطبيعة الحال إلى ذرائع يتعلل بها بحكم من أنه

٧٦ - من الأمثلة التي يضربها فرويد، نقلاً عن ك. آيبل، في مثاله الآنف الذكر، مثال كلمة كين في اللغة المصرية القديمة. فهذه الكلمة كانت تعني في الأصل قوياً وضعيفاً في آن معاً، ثم حوّرت تحويراً قليلاً فصار يقال «كان» للضعيف، وبقي القوي يقال له «كين». لكن دراسات لغوية أحدث عهداً شككت في ازدواجية معاني الألفاظ في اللغة المصرية القديمة على نحو ما كان قال به آيبل. «م».

٧٧ - من كبرى المشكلات التي تواجه الناقل العربي ترجمة كلمة CONSCIENCE. فهذه الكلمة تشير في أكثر اللغات الأوروبية إلى «الضمير» و«الوعي» و«الشعور» في آن معاً. فهي بالمعنى الأخلاقي: «الضمير»؛ وبالمعنى المعرفي «الوعي»؛ وبالمعنى التحليلي النفسي «الشعور» (ومن ثم اللاشعور). «م».

واثق من نفسه. وهذه الصفة تتجلى بمزيد من الوضوح بعد في شعورنا بالخطأ لدى إدراكنا وإدانتنا الداخلية لأفعال أتينها تحت تأثير بعض الرغبات. ويبدو أن أي تعليل لهذه الإدانة فائض عن الحاجة: فمن كان ذا ضمير فلا بد أن يجد في دخيلة نفسه تبرير هذه الإدانة، ولا بد أن تحذو به قوة داخلية إلى تأنيب نفسه وتأنيب الآخرين على بعض الأفعال المقترفة. لكن هذا على وجه التعيين ما يميّز موقف الإنسان البدائي من التابو، الذي هو أمر وإعاز من ضميره، والذي إذا ما انتهكه ساوره شعور لا يطاق بالذنب، وهو شعور طبيعي وفطري بقدر ما هو مجهول من حيث أصوله^(٧٨).

على هذا النحو يولد أيضاً في أرجح الظن الضمير على أرضية الازدواجية العاطفية. فباعتبار أنه ينبع من بعض العلاقات البشرية، الموسومة بميسم تلك الازدواجية، فإن شروطه المعينة له هي ذاتها الشروط التي افترضنا أنها معينة للتابو وللعصاب الوسواسي، ونعني بذلك أن أحد حدّي الطباق يبقى لاشعورياً ويطاله القمع على يد الحدّ الثاني الذي يفصح عن نفسه بقوة استحواذية. وهذا الاستنتاج يؤيده عدد جمّ من المعطيات التي زوّدنا بها تحليل الأعصبة. وقد وجدنا بالفعل، بادئ ذي بدء، أن المصاب بالعصاب الوسواسي يعاني من تبيكيات مرضية تأخذ، كعرض، شكل ردة فعل من جانب المريض على الإغراء الذي يترصده في اللاشعور والذي يتضخم ويتسع نطاقه، طرداً مع تفاقم المرض، إلى أن يهبط عليه بوطأة خطيئة يداخله الاعتقاد بأن لا سبيل إلى التكفير عنها. بل في مقدورنا أن نجازف بالتوكيد بأنه لو كان يتعذر علينا أن نكتشف أصل الضمير عن طريق دراسة العصاب الوسواسي، لكان علينا أن نقطع حبل كل رجاء في الاهتداء إليه يوماً. والحال أن هذا الأصل نلمسه لمس اليد لدى الفرد المعصوب؛ ومن ثم يسعنا أن نأمل في أن نصل ذات يوم إلى النتيجة نفسها فيما يتصل بالشعوب.

٧٨ - من المفيد أن نقيم موازنة بين واقع أن الإحساس بالخطأ في التابو لا يخفّ البتة إذا ما جرى انتهاك هذا التابو لاشعورياً (انظر المثال الآنف الذكر) وبين واقع أن غلطة أوديب في الأسطورة اليونانية تبقى غلطة جسيمة وإن ارتكبت بغير وعي مرتكبها وبغير إرادته.

ثمة واقعة أخرى تلفت نظرنا، وهي صلة القرى الوثيقة بين الضمير وبين الحصر؛ ففي استطاعتنا، بغير ما تردد، أن نصف الضمير بأنه «وعي مولد للحصر». والحال أن الحصر يكمن مصدره، كما نعلم، في اللاشعور؛ وقد دلنا علم نفس الأعصاب أنه حينما تقع بعض الرغبات تحت الكبت، فإن طاقتها الليبيدية تنقلب إلى حصر. وسنعيد إلى الأذهان، في هذا الصدد، أن الضمير ينطوي هو الآخر على شيء مجهول ولا شعوري، وأعني به أسباب الكبت وأسباب انتباز بعض الرغبات. وهذا المجهول، هذا اللاشعوري هو ما يعين طبيعة الضمير المولدة للحصر.

عندما يأخذ التابو صورة نواه في المقام الأول، فقد يترأى لنا أنه في استطاعتنا أن نسلّم، كما لو أن الأمر بدهي ولا يستلزم أي تأكيد مستمدّ من التشابه مع الأعصاب، بواقع أن هذا التابو يصدر عن تيار شهوي إيجابي، له يدين بنشأته. ذلك لأن الشيء الذي لا يشتهي الإنسان فعله لا يحتاج إلى تحضير؛ وفي جميع الحالات، إن ما يكون محظوراً حظراً باتاً قاطعاً لا بدّ أن يكون أولاً موضوعاً لرغبة. فلو طبّقنا هذا الاستدلال على البدائيين، لتحتمّ علينا أن نستنتج أنهم كانوا ملاحقين بكل ما في الكلمة من معنى بإغراء قتل ملوكهم وكهنتهم أو اقتراف زنا المحارم أو إساءة معاملة موتاهم. والحال أن هذا بعيد الاحتمال؛ وحكم كهذا يبدو لنا بعيداً كل البعد عن المعقولة فيما لو طبّقناه على حالات نعتقد فيها أننا نسمع نحن أنفسنا بمنتهى الوضوح صوت الضمير. وعندئذ نميل إلى التوكيد، بكل ثقة، أنه لا يساورنا أي إغراء بانتهاك وصايا من قبيل: «لا تقتل»، وأن مجرد التفكير بانتهاك كهذا يوحى إلينا بالهول والاشمئزاز.

إذا سلّمنا لشهادة ضميرنا هذه بالأهمية التي تدعيها، فإن النواهي بصفة عامة، سواء أخذت شكل محظور تابوي أم شكل محظور أخلاقي، تغدو فائضة عن الحاجة؛ ومن جهة أخرى، إن واقعة الضمير بالذات تبقى غير قابلة للتفسير، وهذا في الوقت نفسه الذي تفلت فيه من إدراكنا العلاقات القائمة بين الضمير والعصاب. وهكذا نجد أنفسنا وقد عدنا إلى حالة انعدام الفهم التي لا تزال سائدة إلى اليوم في أوساط أولئك الذين يأبون تطبيق وجهات التحليل النفسي على حل المعضلة.

لكن إذا أخذنا بعين الاعتبار الواقعة التي يزيع عنها النقاب التحليل النفسي، وعلى الأخص تحليل أحلام الأشخاص الأصحاء، وأعني بها كون إغراء القتل الكامن فينا أقوى مما نعتقد وكونه يتجلى في مفاعيل نفسية وحتى وإن كان لا يقع في مجال وعينا؛ وإذا سلمنا علاوة على هذا - ولدينا أسباب وجيهة لفعل ذلك - بأن تحذيرات العصايين الوسواسية ما هي إلا احتياطات وعقوبات ينزلونها بأنفسهم لأنهم يستشعرون بمنتهى القوة إغراء القتل، فسيكون في وسعنا عندئذ أن نأخذ من جديد بالحكم الذي صغناه أعلاه مع إعطائه تأويلاً جديداً: حيثما وجد تحذير، فلا بد أن يكون الباعث عليه رغبة أو شهوة لاشعورية وغير معترف بها. وسوف نسلّم بأن هذا الميل إلى القتل له وجوده الفعلي في اللاشعور، وبأن التأبوع، مثله مثل المحذور الأخلاقي، ليس فائضاً عن الحاجة، بل هو قابل للتفسير وللتبرير بموقف ازدواجي إزاء الحفرة إلى القتل.

إن السمة المميزة لهذا الموقف الازدواجي، وهي السمة التي أقرنا بأنها أساسية، ومؤداها أن التيار الشهوي الإيجابي لاشعوري، تشفّ لنا عن آفاق جديدة وعن إمكانيات جديدة للتفسير. فالسيرورات النفسية اللاشعورية، البعيدة عن أن تكون مطابقة في النقاط كافة لسيرورات حياتنا الشعورية، تتمتع بضروب هامة من الحرية لا تتمتع بها هذه الأخيرة. فالحفرة اللاشعورية لا تولد بالضرورة حيث نراها تفصح عن نفسها؛ فقد تأتي من مصدر مغاير تماماً، وقد تنصبّ في بادئ الأمر على أشخاص آخرين وعلاقات أخرى، وقد لا تتواجد حيث نلاحظ وجودها إلا بفضل آلية الإزاحة والنقل. ومن الممكن لها، ناهيك عن ذلك، وبحكم كون السيرورات اللاشعورية غير قابلة للهدم والتصحيح، أن تنتقل من أزمنة كانت فيها متكيفة معها، إن جاز التعبير، إلى أزمنة وظروف لاحقة تبدو تظاهراتها في وسطها شاذة وفي غير محلها. وهذه محض إشارات والماعات، لكن تطبيقها الدقيق على كل حالة من الحالات على حدة سيكشف عن كل الأهمية التي تنطوي عليها بما تسلّطه من ضوء على تاريخ تطور الحضارة.

قبل أن نختم تأملاتنا هذه سنبدى ملاحظة لتكون بمثابة إعداد وتهئية لمباحث لاحقة. فنحن، إذ نؤكد على التماثل في الجوهر بين المحذور التأبوعي والمحذور

الأخلاقي، لا نريد مع ذلك أن نماري في وجود فارق سيكولوجي بينهما. فلئن لم يعد المحذور الأخلاقي يتلبس شكل تابو، فإن علة ذلك ينبغي البحث عنها حصراً في التغير الطارئ على شروط الازدواجية الأساسية.

لقد جعلنا هادينا حتى الآن، في رؤيتنا للظواهر التابوية من منظور التحليل النفسي، التشابهات القائمة بين هذه الظواهر وبين تظاهرات الأعصاب. لكن لا يغرب عنا مع ذلك أن التابو ليس عصبياً، وإنما تشكيل اجتماعي. ومن ثم يتعيّن علينا أن نبين ما كنه الفارق المبدئي الذي يميّز العصاب عن مؤسسة حضارية مثل التابو.

هنا أيضاً سأأخذ منطلقاً لي واقعة واحدة يتيمة. فجزاء انتهاك التابو عقوبة، وفي غالب الأحيان مرض خطير أو الموت. ولا تتهدد هذه العقوبة إلا من أذنب وقام بذلك الانتهاك. والحال غير هذه الحال في العصاب الوسواسي. فحين يكون المريض على وشك القيام بعمل محذور عليه، نراه يخشى العقاب، لا على ذاته، بل على شخص آخر لا يعطي عنه أي إيضاح، وإنما التحليل هو الذي يكشف عن أنه واحد من أقرب الأشخاص إليه وأعزهم عليه. يسلك العصابي إذاً في هذه المناسبة مسلك الغيري، بينما يسلك البدائي مسلك الأناني. وإنما عندما لا يعقب عقاب المذنب بصورة آلية وعفوية انتهاك التابو، يستيقظ في نفوس البدائيين شعور جماعي بأنهم عرضة للخطر ما، ويسارعون هم أنفسهم إلى إنزال العقاب الذي لم ينزل من تلقاء نفسه. ومن السهل أن نفهم آلية هذا التضامن. فالعامل الذي له اعتباره هنا هو الخوف من المثل المعدي، والحفزة إلى المحاكاة والتقليد، وبالتالي الطبيعة المعدية للتابو. فحينما يفلح فرد من الأفراد في إشباع رغبة محظورة، يساور سائر أعضاء الجماعة إغراء بأن يحذوا حذوه؛ ولقمع هذا الإغراء يتعيّن أن يُعاقب ذاك الذي يُحسد على المتعة التي جناها لما بدر منه من جرأة؛ وكثيراً ما يتفق أن يتيح العقاب لأولئك الذين يتولون تنفيذ الفرصة ليقترفوا بدورهم، تحت غطاء التكفير، الفعل المحرّم نفسه. وذلك هو أحد المبادئ الأساسية لنظام العقوبات البشري، وهو ينبع بطبيعة الحال من تطابق الرغبات المحظورة لدى المجرم ولدى أولئك الذين توكل إليهم مهمة التأثير للمجتمع الطعين.

يؤكد التحليل النفسي هنا رأي الورعين من الناس الذين يزعمون أننا جميعاً خطاة كبار. فكيف سنفسّر الآن هذا النبل اللامتوقع لدى العصابي الذي لا يخشى شيئاً فيما يتصل به ويخشى من كل شيء فيما يتصل بشخص محبوب منه؟ إن الفحص التحليلي يبيّن لنا أن هذا النبل ليس من طبيعة أولية. فالمريض، مثله مثل البدائي، يخشى في أول مرضه العقاب الذي يتهدده هو نفسه، ويرتعد خوفاً على حياته بالذات، وإنما في وقت آجل فحسب يحوّل خوف الموت باتجاه شخص آخر. ولا تخلو السيرة من تعقيد، ولكن في استطاعتنا أن نستوعب أطوارها كافة. فالتحضير يقوم في أساسه، وبصفة عامة، على رغبة شريرة، على تمنّي الموت لشخص محبوب. فهذه الرغبة سرعان ما يكتبها التحضير؛ لكن هذا التحضير يكون مرتبطاً بعمل معيّن ينوب، من جراء عملية إزاحة ونقل، مناب العمل العدواني الذي كان يستهدف الشخص المحبوب والذي كان سيستتبع عقوبة الموت فيما لو نُفّذ. بيد أن السيرة تتعرض لتطور لاحق، يحلّ بموجبه محلّ الرغبة في موت الشخص المحبوب خوف من موت الشخص فعلاً. وعلى هذا، إن العصاب، إذ يدلّل على غيرية حُبّية حانية، لا يفعل أكثر من التعويض عن الموقف المعاكس الكامن في أساسه والمشحون بأنانية فظة. وإذا وصفنا العواطف التي تراود الإنسان إزاء غيره من الناس، بدون أن يتخذ منهم موضوعاً جنسياً، بأنها اجتماعية، ففي وسعنا أن نقول إن زوال هذه العوامل الاجتماعية يؤلّف سمة أساسية للعصاب، وهي سمة يحجبها طور لاحق خلف ضرب من التعويض المضاعف.

وبدون أن نطيل المكوث عند أصل الميول الاجتماعية وصلاتها بميول الإنسان الأساسية الأخرى، يسعنا أن نبرز للعيان، بالاستناد إلى مثل واحد، السمة الرئيسية الثانية للعصاب. فالتابو ينطوي، في تظاهراته الخارجية، على شبه عظيم برهاب اللمس لدى العصابين. والحال أن المقصود اطراداً في رهاب اللمس تحضير الملامسة الجنسية؛ وقد أظهر التحليل النفسي، بصفة عامة، أن الميول التي تتعرض في العصاب لإزاحة ونقل وتحويل عن مجراها هي من أصل جنسي. وبحسب ما هو ظاهر للعيان فإن الاتصال المحظور في التابو ليس له محض دلالة

جنسية: فموضوع الحظر هو أيضاً كل فعل هجومي هدفه توكيد الذات وفرضها وإعلاء الشخص من قدر شخصه. فحينما يُحظر لمس الزعيم أو الأشياء ذات الصلة به، فإن المقصود بهذا الحظر قمع الحفرة التي تفصح عن نفسها في مناسبات أخرى بما يُخضع له الزعيم من المراقبة المشددة، ومن سوء المعاملة البدنية التي يحاط بها قبل تنويجه (انظر ما تقدم). وعلى هذا النحو تؤلف غلبة العناصر الغريزية الجنسية على العناصر الاجتماعية العلامة الفارقة للعصاب. لكن الميول الاجتماعية نفسها لا تتولد إلا من مزيج من المقومات الأنوية والإيروسية.

إن هذه المقارنة الأخيرة بين الثابو والعصاب الوسواسي تزيج النقاب عن العلاقات القائمة بين مختلف أشكال العصاب والتشكيلات الاجتماعية، وكذلك عن الأهمية التي ترتديها دراسة سيكولوجيا الأعصبة في فهم تطور الحضارة.

فمن جهة أولى، تنطوي الأعصبة على تشابهات لافتة للنظر وعميقة مع الإبداعات الاجتماعية الكبرى للفن والدين والفلسفة؛ ومن الجهة الثانية، تبدو وكأنها تحريفات لهذه الإبداعات. ويكاد يسعنا القول إن الهستيريا عمل فني مشوّء، وإن العصاب الوسواسي دين مشوّء، وإن جنون الهذاء مذهب فلسفي مشوّء. وما يفسّر هذه التشويّهات، في التحليل الأخير، هو كون الأعصبة تشكيلات لاجتماعية، وكونها تسعى إلى أن تحقق بوسائل خاصة ما يحقّقه المجتمع بالعمل الجماعي. وعندما نحلل الميول الكامنة في أساس الأعصبة، نجد أن القوى الغريزية ذات المصدر الجنسي تلعب فيها دوراً فاصلاً، بينما تتركز التشكيلات الحضارية المناظرة إلى ميول اجتماعية متولدة من تلاقي عناصر أنوية وإيروسية. والواقع أن الحاجة الجنسية ليست مؤهلة لتوحيد الناس، نظير ما تفعل مقتضيات البقاء؛ فالإشباع الجنسي هو في المقام الأول مسألة خاصة، فردية.

أما من وجهة النظر التكوينية، فإن الطبيعة اللااجتماعية للعصاب تنبع من ميله الأصلي إلى الهرب من الواقع، الذي لا يقدّم إشباعات، ليلوذ بعالم وهمي حافل بالوعود المعسولة. وفي ذلك العالم الواقعي الذي يهرب منه العصابي يسود

المجتمع البشري بمؤسساته التي خلقها العمل الجماعي؛ والعصابي، إذ يشيح عن هذا الواقع، ينفي نفسه بنفسه من الأسرة الإنسانية.

(٣)

الأرواحية والسحر وكلية قدرة الأفكار

(١)

إن العيب الذي لا مناص من أن تشكو منه جميع الكتابات التي تأخذ على عاتقها أن تطبّق على العلوم المعنوية وجهات نظر التحليل النفسي هو عجزها عن تزويد القارئ إلا بمعطيات ناقصة، وكونها لا تفي بالمرام بصدد تلك العلوم وبصدد وجهات النظر هذه. ومن ثم نرى أصحابها يقنعون بحث أهل الاختصاص وبالإيحاء إليهم بأفكار قد يكون في مستطاعهم استخدامها في مباحثهم. على أن العيب المشار إليه سيبرز بروزاً محسوساً للغاية في بحث يتناول الحقل الشاسع لما يسمى بالأرواحية ANIMISME^(١).

إن الأرواحية، بالمعنى الضيق للكلمة، هي الاسم الذي يطلق على نظرية التصورات المتصلة بالنفس؛ وبالمعنى الواسع للفظ، نظرية الكائنات الروحية بصفة عامة. وهناك أيضاً ضرب آخر من الأرواحية يمكن تمييزه بأنه مذهب حيوية الطبيعة التي نرى نحن أنها هامة لا حياة فيها، وبه يرتبط الاعتقاد بروحية الحيوان وبقوة المانا. ويظهر أن مصطلح الأرواحية، الذي كان يشير في ما غبر إلى

١ - إن ضرورة تكثيف المواد قد أملت علينا أيضاً الامتناع عن تقديم ثبت مفضل بالمراجع. وعلى هذا سأكتفي بالذكر بالمؤلفات المعروفة لهيربرت سبنسر^(٢)، ج.ج. فريزر، أ. لانغ، إ. ب. تايلور- ف. فونت، التي منها قيسست جميع المواد المتصلة بالأرواحية والسحر. أما شخصية الكاتب فتتجلى في اختيار المواد وفي الآراء التي توحى بها إليه.

(٢) هيربرت سبنسر: فيلسوف وعالم اجتماع إنكليزي (١٨٢٠ - ١٩٠٣). دافع عن مذهب التطور بوصفه انتقالاً تدريجياً من المتجانس إلى المتغاير، معارضاً بذلك مذهب الاصطفاء الطبيعي كما قال به داروين. من مؤلفاته: أسس الأخلاق التطورية، الحق في تجاهل الدولة. «م».

مذهب فلسفي بعينه، اكتسب دلالاته الراهنة بفضل أبحاث إ. ب. تايلور^(٢).

إن ما استدعى ابتداء جميع هذه المصطلحات المعرفة المستفادة بالكيفية الغريبة للغاية التي كانت الشعوب البدائية المعروفة، سواء البائدة أو التي لا تزال موجودة، تتصور بها الطبيعة والعالم. فالعالم يعمره، بحسب هذا التصور، عدد غفير من الكائنات الروحية، المضيرة لنية النفع أو الأذى حيال البشر الذين يعززون إلى هذه الأرواح وهؤلاء الجنين علة كل ما يحدث في الطبيعة ويعتقدون أن هذه الكائنات لا تبث الحياة في الحيوانات والنباتات فحسب، بل كذلك حتى في الأشياء الجامدة الهامدة في الظاهر. وثمة عنصر ثالث، وربما كان الأهم، في «فلسفة الطبيعة» هذه، ولكنه لا يسترعي انتباهنا كثيراً لأنه مألوف عندنا، على الرغم من أننا نكاد لا نسلّم بوجود الأرواح وعلى الرغم من أننا نفكّر اليوم السيرورات الطبيعية بعمل قوى فيزيقية غير شخصية. فالبدائيون يؤمنون بـ«إحياء» من النوع نفسه للكائنات البشرية. وفي تصورهم أن الأشخاص البشريين يحتوون على نفوس تستطيع أن تغادر مقامها لتحلّ في أشخاص آخرين؛ وهذه النفوس هي مصدر الأنشطة الروحية، وهي مستقلة إلى حدّ ما عن «الأجسام». وفي الأزمنة الأولى كان الناس يتصورون النفوس مشابهة غاية الشبه للأفراد، فما قيّض لها بالتالي إلا بعد تطور مديد أن تتجرد من كل عنصر مادي لتكتسب درجة رفيعة جداً من «الروحنة»^(٣).

يميل أكثر الباحثين إلى الافتراض بأن تلك التصورات المتصلة بالنفوس تؤلف النواة البدائية للنظام الأرواحي، وبأن الأرواح لا تناظر سوى النفوس التي صارت مستقلة بذاتها، وبأن نفوس الحيوانات والنباتات والأشياء تُصوّر على أنها مشابهة للنفوس البشرية.

كيف أمكن لهذه التصورات الثنوية المسرفة، التي على أساسها يقوم النظام

٢ - إ. ب. تايلور: الحضارة البدائية PRIMITIVE CULTURE، م ١، ص ٤٢٥، الطبعة الثانية، ١٩٠٣. ف. فونت: الأسطورة والدين، م ٢، ص ١٧٣، ١٩٠٦.

٣ - فونت، المصدر الأنف الذكر، الفصل الرابع، تصورات النفس DIE SEELENVORSTELLUNGEN.

الأرواحي، أن تتشكل لدى البدائيين من البشر؟ من المفترض أن ذلك تمّ على أساس الملاحظات المستخلصة من مراقبة ظاهرات النوم (والحلم) والموت المشابه له غاية الشبه، وكذلك في أعقاب الجهود المبذولة لتفسير هذه الظاهرات المألوفة غاية الألفة لدى الفرد. ولا بدّ أن مشكلة الموت هي التي قدّمت بصورة رئيسية نقطة الانطلاق لتلك النظرية. ففي نظر البدائي كان دوام الحياة، أو الخلود، شيئاً طبيعياً تماماً. ولم يتكون تصور الموت إلا في زمن آجل ولم يقبل به البشر إلا بتردد؛ وهو لا يزال حتى في أنظارنا نحن خاوياً من المضمون وصعب التمثيل. أما الدور الذي أمكن أن تلعبه في إنشاء النظريات الأرواحية مشاهدات وتجارب أخرى، ومنها على سبيل المثال تلك التي تتصل بالصور التي تظهر في الأحلام، وبالظلال، وبالصور المنعكسة على المرايا، إلخ، فقد دارت حوله مناقشات كثيرة لما تفرح حتى الآن نتيجة إيجابية^(٤).

وأما أن يكون البدائي استجاب لتأثير الظاهرات التي فرضت نفسها على تفكيره بتكوين تصورات تلك عن النفوس، فهذه واقعة وجدها الباحثون طبيعية تماماً وأبعد ما تكون عن الإلغاز. وقد قال فونت بهذا الخصوص إن تصورات متماثلة عن النفوس تلتقى لدى الشعوب الأكثر اختلافاً وفي العصور الأكثر تنوعاً، وإن هذه التصورات هي «الخصيلة السيكولوجية المحتومة للوعي المبدع للأساطير، وإن الأرواحية البدائية ينبغي أن تُعدّ تعبيراً روحياً عن الحالة الطبيعية للبشرية، بقدر ما يمكن لهذه الحالة أن تقع تحت ملاحظتنا»^(٥). وكان هيوم^(٦) قد كتب في التاريخ الطبيعي للدين **NATURAL HISTORY OF RELIGION** يقول في تبرير إحياء ما لا حياة فيه: «يوجد في البشرية ميل عام إلى تصور سائر الكائنات الأخرى على أنها مشابهة للإنسان وعلى عزو

٤ - انظر في هذا الموضوع، علاوة على مباحث فونت وسبنسر، المقالات البالغة الأهمية في الموسوعة البريطانية ١٩١١ (مادة «الأرواحية» و«الميتولوجيا» إلخ).

٥ - المصدر الآنف الذكر.

٦ - دافيد هيوم: فيلسوف واقتصادي ومؤرخ بريطاني (١٧١١ - ١٧٧٦). يعتبر، مع لوك وبركلي، مؤسس المذهب التجريبي الحديث، فضلاً عن ريادة المذهب الشكّي. من مؤلفاته: تحقيق حول ملكة الفهم الإنساني، التاريخ الطبيعي للدين، تاريخ إنكلترا، حياة دافيد هيوم بقلمه. «م».

جميع الصفات المألوفة لدى الإنسان، والتي هو على وعي باطن بها، إلى الأشياء»^(٧).

إن الأرواحية نمط تفكيري: فهي لا تفسر هذه الظاهرة الجزئية أو تلك فحسب، بل تفسح في المجال أيضاً لتصور العالم على أنه كل واحد وسيع، بدءاً من نقطة بعينها. وإذا صدقنا الباحثين، فإن البشرية عرفت، في مسار الزمن، ثلاثة أنظمة تفكيرية على التوالي، ثلاثة تصورات كبرى للعالم: التصور الأرواحي (الميتولوجي)، والتصور الديني، والتصور العلمي. وربما كانت الأرواحية بين جميع هذه الأنظمة أكثرها منطقية وشمولاً، النظام الذي يفسر ماهية العالم، بدون أن يترك شيئاً قيد الخفاء. والحال أن هذا التصور الأول للعالم من قبل البشرية هو بمثابة نظرية سيكولوجية. ولكننا نجاوز هدفنا لو أردنا أن نبين ما بقي قائماً من هذه النظرية في حياتنا المعاصرة، سواء أفي شكل منحط هو شكل الطيرة والإيمان بالمعتقدات الباطلة، أم كمضمون حيٍّ للغتنا ومعتقداتنا وفلسفتنا. وإنما بالارتكاز على تعاقب هذه التصورات الثلاثة للعالم يقال إن الأرواحية نفسها، بدون أن تكون بعد ديناً، تشتمل على الشروط المسبقة لكل الديانات التي سترى النور لاحقاً. ومن الواضح كذلك أن الأسطورة تستند إلى عناصر أرواحية؛ لكن تفاصيل العلاقات القائمة بين الأسطورة والأرواحية لم تُوضح بعد في نقاطها الأساسية.

(٢)

إن مجهودنا التحليلي النفسي سيبدأ من نقطة أخرى. لكن لنقل، بانتظار ذلك، إنه من الخطأ الاعتقاد بأن البشر ما دفعهم إلى ابتداء أنظمتهم الكونية الأولى سوى الفضول النظري وحده والظلم إلى المعرفة وحده. فالحاجة العملية إلى التحكم بالعالم لا بد أن تكون لعبت دوراً في هذه الجهود. لذا لن يدهشنا أن نعلم أن للنظام الأرواحي لازمة لا تنفصل عنه، وتمثل على وجه التعيين في نظام من الإرشادات المتعلقة بالكيفية التي ينبغي أن يتصرف بها الإنسان كيما يسيطر على البشر

٧ - نقلاً عن تابلور: الحضارة البدائية، ص ٤٧٧.

والحيوانات والأشياء. يرى س. ريناخ^(٨) أن نظام الإرشادات هذا، نظام القواعد السلوكية المعروف باسم «السحر والرقية» هذا، هو بمثابة الاستراتيجية للأرواحية^(٩). لكنني أحتذ، مع هوير^(١٠) وماوس^(١١)، أن أقارن بينه وبين التقنية^(١٢).

هل نستطيع أن نقيم تمييزاً مبدئياً بين الرقية والسحر؟ أجل، إذا صرفنا النظر بشيء من العسف عن تلعثات اللغة الشائعة. فالرقية تتبدى عندئذ على أنها في جوهرها فن التأثير على الأرواح، عن طريق معاملتها كما يُعامل الناس في شروط مماثلة، أي بتسكين روعها، ومصالحتها، وانتزاع عطفها، وترهيبها، وتجريدها من قوتها، وإخضاعها لإرادة الراقي، وكل ذلك بالوسائل التي ثبت نجعها وفعاليتها في العلاقات مع البشر الأحياء. لكن السحر شيء مختلف: فهو يضرب صفحاً، في الحقيقة، عن الأرواح، ويعتمد، لا الطريقة السيكلوجية المعتادة، بل طرائق خاصة. ومن السهل أن ندرك أن السحر يؤلف الجزء الأكثر بدائية والأكثر أهمية من أجزاء التقنية الأرواحية، لأنه يدرج في عداد الوسائل المستخدمة للتأثير على الأرواح طرائق سحرية أيضاً^(١٣)؛ ويجد السحر تطبيقه كذلك في الحالات التي

٨ - سالومون ريناخ: عالم آثار واختصاصي فرنسي بتاريخ الأديان (١٨٥٨ - ١٩٣٢). أجرى تنقيباته في اليونان وتونس. من مؤلفاته، فضلاً عن كتابه الموسوعي الذي يحيل فرويد قارئه إليه العبادات والأساطير والديانات: أصل الآرين، تاريخ الثورة الروسية، أورفيوس، التاريخ العام للأديان. «م».

٩ - العبادات والأساطير والديانات CULTES MYTHES ET RELIGIONS، م، ٢، المدخل، ص ١٥، ١٩١٩.

١٠ - هنري هوير: عالم آثار وعالم اجتماع فرنسي مختص بالأديان المقارنة (١٨٧٢ - ١٩٢٧). ربطته علاقة صداقة وتعاون مع السوسولوجيين مارسيل ماوس وإميل دوركايم. اختص بتاريخ الكلتين وحضارتهم، وهم شعب هندي - أوروبي تفتحت حضارته في عصر الحديد ثم انتشروا في القارة الأوروبية وآسيا الصغرى بين القرن الثامن ق.م والقرن الثالث ب. م. ومن مؤلفاته عنهم: الكلتيون والتوسع الكلتي. «م».

١١ - مرسيل ماوس: عالم اجتماع وأنتروبولوجي فرنسي (١٨٧٢ - ١٩٥٠) يعتبر «أبا الأنثروبولوجيا الفرنسية». من مؤلفاته: الوظيفة الاجتماعية للمقدس، دراسة عن الهبة، أشكال التبادل وأسبابه في المجتمعات القديمة. «م».

١٢ - الحولية السوسولوجية ANNEE SOCIOLOGIQUE، م، ٧، ١٩٠٤.

١٣ - إن إخافة الروح بالضوضاء والصراخ وسيلة من وسائل الرقية الخالصة، لكن ممارسة الضغط عليه، بالاستحواذ على اسمه، تعني استخدام طريقة سحرية في مواجهته.

لا تكون فيها عملية روحنة الطبيعة قد أنجزت، فيما يبدو.

المفروض بالسحر أن يفيد في غايات بالغة التنوع: إخضاع ظاهرات الطبيعة لمشيفة الإنسان، حماية الفرد من الأعداء والأخطار، وتزويده بالقدرة على إلحاق الأذى بأعدائه. لكن المبدأ الذي يستند إليه الفعل السحري، أو بالأحرى مبدأ السحر، واضح إلى حدّ لم يكن معه مناص من إقرار جميع الباحثين به. ومن الممكن صوغه صياغة واضحة ودقيقة بالاعتماد على تعريف إ. ب تايلور (لكن مع صرف النظر عن حكم القيمة الذي ينطوي عليه هذا التعريف): «مغالطة تُحِلُّ علاقة افتراضية محل علاقة فعلية»^(١٤). وسوف نوضح هذا الطابع ونجلوه من خلال مجموعتين من الأفعال السحرية.

إن واحدة من أكثر الطرق السحرية استخداماً لإنزال الأذى بعدو من الأعداء هي صنع صورته أو تمثاله من مواد شتى. ومن الممكن أيضاً «تقرير» أن هذا الشيء أو ذاك هو ما سيمثّل صورته. وكل الأذى الذي ينزل بهذه الصورة يصيب أيضاً النموذج المبعوض؛ ويكفي أن يتلف جزء ما من الصورة حتى يمرض الجزء المقابل لها في جسم النموذج. ولكن بدلاً من استخدام هذه التقنية السحرية في تلبية مآرب العداوة الخاصة، يمكن أن توضع في خدمة الورع والتقوى لحماية الآلهة من الجن والعفاريت الشريرين. وسأستشهد هنا بفريرز:

«في كل ليلة، وحينما يؤوب إله الشمس رع (في مصر القديمة) إلى مقامه في الغرب المضطرم، يتحتم عليه أن يخوض صراعاً مسعوراً ضد جيش العفاريت الذين ينقضون عليه بقيادة آيبيي، عدوه اللدود»^(١٥). كان يصارعهم طيلة الليل، وكثيراً ما تكون قوى الظلام على قدر كافٍ من القوة لتطلق، حتى في أثناء النهار، سحباً داكنة يدلهم لها أديم السماء الأزرق، فتشَلّ رع عن إرسال نوره. ولمؤازرة الإله كان يقام الطقس الاحتفالي التالي في معبده في طيبة عند كل مطلع شمس: يصنعون من الشمع صورة لعدوه آيبيي، الذي يعطونه شكل تمساح

١٤ - بالإنكليزية في النص: MISTAKING AN IDEAL CONNEXION FOR A REAL ONE. «م».

١٥ - أو أبوفيس: ثعبان النيل الكبير الذي يتلع أحياناً القارب الشمسي. «م».

قبيح أو شكل ثعبان ذي عُقَد كثيرة التعداد، ويكتبون بالحبر اسم العفريت فوق الصورة. ثم توضع هذه الصورة بعد إحاطتها بشعر أسود في غمد من البردي ينقش فوقه الاسم نفسه؛ ثم يصبق الكاهن فوق الغمد ويشطبه بسكين من الصوان ويرمي به أرضاً. ثم يدوس عليه بقدمه اليسرى، ويختتم الاحتفال بإحراق الصورة على نار تقات بالنباتات. فإذا ما هلك آيبي، هلك في إثره العفاريت قاطبة. وهذا الاحتفال الديني، الذي تلقى فيه كذلك بعض الخطب، كان يقام لا صباحاً وظهراً ومساءً فحسب، بل كان من الممكن أيضاً أن يكرر في أية ساعة من ساعات اليوم حينما تعصف العاصفة أو حينما يهطل المطر مدراراً أو حينما تحجب وجه الشمس سحب سود. وتقع على الأعداء الأشرار نتائج القصاص المنزل بصورهم، كما لو أن هذا القصاص أنزل بهم مباشرة؛ فكانوا يولون الأدبار، ويعقد إزار النصر من جديد لإله الشمس»^(١٦).

كثيرة لا تحصى هي الأفعال السحرية التي تقوم على المبدأ نفسه وتجد تحفيزها في التصور عينه. وسأكتفي بالاستشهاد بفعلين اثنين لعبا على الدوام دوراً مهماً لدى الأقوام البدائية وانحفظا جزئياً إلى يومنا هذا في أساطير الشعوب الأكثر تقدماً وفي دياناتها: أقصد الشعائر السحرية الهادفة إلى استئزال الغيث أو تحسين المحصول. فالمطر يستسقى بوسائل سحرية، عن طريق محاكاته واصطناع السحب والعاصفة اصطناعاً كاذباً. فلكأن أولئك الناس يلعبون «لعبة المطر». فقبائل الآينو اليابانية، مثلاً، تستسقي المطر بالطريقة التالية: يصبّ بعضهم الماء في منخل كبير، بينما يطوف آخرون في أنحاء القرية بإناء مزوّد بشراع ومجذاف كما لو أنه قارب. أما خصوبة التربة فالسبيل إلى ضمانها السحر الأسود عن طريق عرض مشهد العلاقات الجنسية البشرية عليها. وهكذا يعمد الفلاحون والفلاحات في بعض مناطق جزيرة جاوا عندما تأزف ساعة إزهار الأرز، وهذا إذا لم نشأ أن نضرب سوى مثال واحد من ألف، إلى التوجه ليلاً إلى الحقول

١٦ - إن تحظير التوراة رسم صورة أي كائن حي ما أملاه تحيّر مبدي ضد الفنون التشكيلية، وإنما كان هدفه الوحيد صرف الناس عن السحر الذي كان الديانة العبرية تشجبه شجماً شديداً. فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٨٧، الحاشية.

ليحفزوا الأرض على الخصوبة من خلال المثال الذي يقدمونه له^(١٧). وعلى العكس من ذلك، كانت العلاقات الجنسية المحرمة موضع استهجان واستفطار، لما لها من أثر ضار على خصوبة التربة ووفرة المواسم^(١٨).

في مقدورنا أيضاً أن نصنف في عداد هذه المجموعة بعض القواعد السلبية التي هي بمثابة تدابير وقائية سحرية. فحينما يخرج قسم من سكان قرية من قرى الداياك إلى صيد الخنزير البري، لا يجوز للذين يبقون في أكواخهم أن يلمسوا بأيديهم زيتاً أو ماء؛ فإن لم يراعوا هذه الحيلة ارتخت أصابع الصيادين وأفلتت منهم طريدهم في سهولة^(١٩). وكذلك عندما يقتفي الصياد من قبيلة جيلياك في الغابة أثر قيصصة، يُحظر على أولاده، الذين يلازمون البيت، أن يرسموا رسوماً على الخشب أو الرمل، وإلا تداخلت دروب الغابة تداخل خطوط الرسم، فلا يعود الصياد يهتدي إلى طريق العودة^(٢٠).

إن لم يكن بُعد المسافة يلعب أي دور في هذا المثال الأخير، كما في حالات أخرى كثيرة من المفعول السحري، أي إن كان التخاطر^(٢١) يُعدّ ظاهرة طبيعية، فلن يربكنا هنا أيضاً أن نفهم أسباب هذه الخاصية من خاصيات السحر.

وبالفعل، إننا نتبين بلا صعوبة ما يضمن النجع والفاعلية في هذه الأمثلة كافة. إنه التشابه بين العمل المؤدى وبين الظاهرة المرغوب في حدوثها. لذا يسمى فريزر هذا الضرب من السحر: **الحاكي** أو **المجانس**. فإذا شئت أن تمطر السماء، فما عليّ إلا أن أفعل شيئاً يشابه المطر أو يحضره إلى الذهن. وفي طور أكثر تقدماً من الحضارة سيتم استبدال هذه الطريقة السحرية بمواكب للطواف حول المعبد وبصلوات ترفع إلى الأولياء والقديسين المقيمين فيه. وفي خاتمة المطاف سيتم

١٧ - فن السحر، م ٢، ص ٩٨.

١٨ - نجد صدق لهذا الاعتقاد في مسرحية أوديب ملكاً لسوفوكليس.

١٩ - فن السحر، م ١، ص ١٢٠.

٢٠ - المصدر نفسه، ص ١٢٢.

٢١ - التخاطر أو التلباثيا TELEPATHIE. «م».

العزوف عن هذه التقنية الدينية أيضاً للبحث في ماهية الأفعال التي عن طريقها يمكن التأثير في الجو نفسه لاستئزال المطر.

وفي طائفة أخرى من الأعمال السحرية يستعاض عن مبدأ التشابه بمبدأ آخر ستسهّل علينا فهمه الأمثلة التالية:

فلإنزال الأذى بالعدو يمكن أيضاً اللجوء إلى طريقة أخرى، قوامها الحصول على قصاصات من شعره أو قلامات من أظافره أو حتى على أجزاء من ملابسه، وإخضاع هذه الأشياء لأفعال عداوية. فلكنّ الشخص نفسه واقع تحت اليد ولكأنه يستشعر جميع أفاعيل الأذى التي تنزل بالأشياء التي تعود إليه. وفي اعتقاد البدائيين أن الاسم هو ما يؤلف الجزء الجوهرى من الشخص؛ فعندما يعرفون اسم شخص أو روح، يتحصل لهم سلطان معيّن على حامل هذا الاسم. ومن هنا كانت تلك الاحتياطات والتقييدات الغريبة التي ينبغي مراعاتها في استعمال الأسماء والتي عددنا بعضاً منها في الفصل الذي يدور حول التابو. فالتشابه يستعاض عنه في هذه الأمثلة بإحلال الجزء محلّ الكل.

إن التحفيز المتسامي به للآدمية^(٢٢) عند جميع البدائيين يمكن استخلاصه بالكيفية نفسها. فبالتهام أجزاء من جسم الشخص وإدخالها إلى المعدة يتم الاستحواذ أيضاً على القدرات والمواهب التي كان هذا الشخص محبوباً بها. لهذا يخضع النظام الغذائي في بعض الظروف الخاصة لاحتياطات وتقييدات شتى. فالمرأة الحامل ستمتنع عن أكل لحم بعض الحيوانات التي يمكن أن تنتقل على هذا النحو صفاتها غير المستحبة، كالجن مثلاً، إلى الطفل الذي سترضعه من ثديها. وفعالية العمل السحري لا تنقل البتة من جراء الانفصال الواقع بين الكل والجزء، أو حتى من جراء الطابع الفوري واللحظي للتماس بين الشخص وبين شيء بعينه. ومن قبيل ذلك أن الاعتقاد بالعلقة السحرية بين الجرح وبين السيف الذي يحدثه بقي ثابتاً على امتداد آلاف من السنين. فحينما يفلح الميلانيزي في الاستيلاء على القوس الذي به مجرح، يضعه بمنتهى العناية في موضع رطب،

٢٢ - الآدمية CANNIBALISME: أكل لحم البشر. «م».

معتقداً أنه يخفف بذلك من التهاب الجرح. لكن إن بقي القوس بين أيدي الأعداء، فإن هؤلاء سيضعونه لا محالة بجوار النار كيما يتفاقم التهاب الجرح^(٢٣).

يعطي بليونس^(٢٤) (التاريخ الطبيعي، الجزء ٢٨) النصيحة التالية: حينما يندم المرء على أذى أنزله بأحدهم، فعليه أن يصبق على اليد التي سببت هذا الأذى؛ وعندئذ يسكن للحال ألم الضحية. ويشير فرنسيس بيكون^(٢٥) في تاريخه الطبيعي NATURAL HISTORY إلى الاعتقاد، الذي كان عظيم الشيوع، بأنه يكفي لشفاء الجرح أن يطلى السلاح الذي أحدثه بالدهن. ولا يزال بعض الفلاحين الإنكليز يتقيدون إلى يومنا هذا بهذه القاعدة: فحينما يُجرحون بالمنجل يحتفظون به في حالة مثلى من النظافة للحؤول دون تقفُّح الجرح. وقد ذكرت صحيفة محلية إنكليزية، في حزيران/ يونيو ١٩١٢، أن امرأة تدعى ماتيلدا هنري، من نورفيتش، جُرحت في عقبها بمسمار من الحديد. وبدون أن تدع أحداً يفحص الجرح، بل حتى بدون أن تخلع جوربها، أمرت ابنتها بأن تدهن المسمار بالزيت تحاشياً لأية مضاعفات مؤسفة. وبعد بضعة أيام ماتت بالكراز، لامتناعها عن تطهير الجرح.

إن أمثلة هذه الطائفة الأخيرة هي أمثلة على سحر معدي يميّزه فريزر عن السحر المخاكي. وما يخلع على السحر المعدي ضرباً من الفعالية ليس هذه المرة التشابه، وإنما التوافق في الزمن، أو على أية حال التوافق كما يترأى للإنسان، أي ذكراه عنه. وبما أن التشابه والتوافق هما المبدآن الأساسيان في سيرورات

٢٣ - فريزر: فن السحر، ١م، ص ٢٠١ - ٢٠٣.

٢٤ - بليونس الأكبر: عالم طبيعيات روماني (٢٣ - ٧٩ ب - م). له التاريخ الطبيعي في ٣٧ مجلداً، وهو بمثابة موسوعة للعلم في العصور القديمة. قضى في ثورة بركان الفيزوف سنة ٧٩. «م».

٢٥ - فرنسيس بيكون: عالم وفيلسوف إنكليزي (١٥٦١ - ١٦٢٦). كتب بالإنكليزية واللاتينية. يعتبر أباً للمذهب التجريبي بصيغته الحديثة. كان أول من أرسى أسس العلم الحديث ومناهجه. من أشهر مؤلفاته: الأورغانون الجديد الذي عارض فيه الأورغانون الأرسطي، أي المنطق والقياس. وعنده أن العلم الحقيقي هو علم الأسباب. وله قولة مشهورة: المعرفة سلطة. وهو غير سمّيه فرنسيس بيكون الرسام البريطاني (١٩٠٩ - ١٩٩٢). «م».

التداعي، فإن كل لامعقولية الأحكام السحرية يهيمن عليها، إذا جاز القول، تداعي الأفكار. على هذا النحو يتأكد لنا كم هو صحيح التعريف الذي أعطاه تايلور للسحر والذي كنا أوردناه أعلاه: مغالطة تحل علاقة افتراضية محل علاقة فعلية. ويعرفه فريزر بدوره بمثل هذه العبارة:

«لقد حسب الناس عن خطأ أن نظام أفكارهم هو عينه نظام الطبيعة، وتصوروا أنهم ما داموا قادرين على ممارسة التحكم بأفكارهم، فلا بد أن يكون في مقدورهم أيضاً أن يتحكموا بالأشياء»^(٢٦).

لذا يدهشنا بادئ ذي بدء أن نرى بعض المؤلفين ينتبذون هذا التفسير الوضيء للسحر باعتباره غير مقنع^(٢٧). ولكن لو أمعنا التفكير قليلاً لوجدنا أن ثمة مبرراً للاعتراض القائل إن النظرية التي تضع التداعي في أساس السحر تفسّر فقط الطرق التي يسلكها هذا الأخير، بدون أن تفيدها شيئاً بصدد ما يشكل ماهيته بالذات وبصدد الأسباب التي تحدد الإنسان البدائي إلى استبدال القوانين الطبيعية بالقوانين السيكلوجية. ومن الواضح أنه من الضروري هنا أن نأخذ بعين الاعتبار عاملاً دينامياً. ولكن على حين أن البحث عن هذا العامل يوقع نقاد نظرية فريزر في الخطأ، فإن من السهل علينا أن نعطي تفسيراً مرضياً للسحر بمجرد متابعتنا وتعميقنا لنظرية التداعي عنه.

لننظر بادئ ذي بدء في الحالة الأبسط والأهم معاً، حالة السحر المحاكي. فبحسب ما يرى فريزر، فإن هذا السحر يمكن أن يُمارس وحده، بينما يحتاج السحر المعدي على الدوام إلى السحر المحاكي^(٢٨). ومن السهل تعرّف البواعث التي تحفز على ممارسة السحر: إنها الرغبات البشرية. وإنما علينا فقط أن نسلّم بأن للإنسان البدائي ثقة مفرطة ومجازرة الحدّ في قدرة رغباته. ففي الأساس، إن كل ما يسعى هذا الإنسان إلى الحصول عليه بوسائل سحرية لا بدّ أن يحدث لمجرد أنه يريد حدوثه. وهكذا لا تطالنا في بادئ الأمر سوى الرغبة وحدها.

٢٦ - فن السحر، ١م، ص ٤٢٠ وما يليها (والشاهد في النص بالإنكليزية). «م».

٢٧ - انظر مادة السحر في الطبعة الحادية عشرة للموسوعة البريطانية.

٢٨ - المصدر الآنف الذكر، ص ٥٤.

أما فيما يتعلق بالطفل، الذي يتواجد في شروط نفسية مماثلة، ولكن بدون أن يحوز بعد القدرات الحركية نفسها، فقد سلمنا في موضع آخر^(٢٩) بأنه يبدأ أول الأمر بتأمين إشباع هلوسي حقاً لرغباته، بفضل تنبيهات أعضائه الحواسية ذات المفعول المؤكس^(٣٠). ولكن البدائي الراشد يفتح أمامه طريق آخر. فرغبته ترتبط بها حفزة محرّكة، هي الإرادة؛ وهذه الإرادة، التي ستحوز ذات يوم قدراً كافياً من القوة لتغيير وجه الأرض، تُستخدم من قبل البدائي لتأمين إشباع له عن طريق نوع من الهلوسة الحركية. إن هذا التصور للرغبة المشبعة يمكن أن يقارن بلعب الأطفال، مع فارق شبه وحيد وهو أن هذا اللعب يفتقد التقنية الحواسية الخاصة لإشباع الرغبات. ولئن كان اللعب والتمثيل بالمحاكاة يكفيان الطفل والإنسان البدائي، فما ذلك بسبب تقشفهما وتواضعهما (بالمعنى العصري لهاتين الكلمتين)، ولا بسبب الاستسلام الذي يوحى به إليهما وعيهما لما هما عليه من عجز فعلي: وإنما هو نتيجة طبيعية جداً للقيمة المسرفة التي يعلّقانها على رغبتهما، وعلى الإرادة المنوطة بهذه الرغبة، وعلى الطرق التي يتعيّن عليهما سلوكها. وبمرور الزمن تنتقل الثبرة النفسية من حوافز العمل النفسي إلى وسائله، بله إلى العمل نفسه. وربما كان من الأصح القول إن الوسائل التي يستخدمها البدائي هي التي تعطيه فكرة عن القيمة الكبيرة التي سينيّطها بأفعاله النفسية. فهو إذ يتمسك بالظواهر يرسخ في اقتناعه بأن العمل السحري هو الذي يتأدى، بفضل تشابهه مع ما يرغب فيه، إلى تحقيق الحدث المرغوب فيه. ذلك أنه لا متاح بعد في الطور الأرواحي للفكر فرصة للتحقق من أن الموقف الفعلي لا يتطابق على الإطلاق والموقف المتخيّل تخيلاً. فذلك لا يُمسي ممكناً إلا في أطوار لاحقة، يثابر فيها البدائي على اللجوء إلى الطرق نفسها ولكن بعد أن تأخذ ظاهرة الشك النفسية بالظهور والتدخل كتعبير عن ميل إلى الكبت. وعندئذ يشرع البشر بالتسليم بأنه لا جدوى من التضرع للأرواح إذا انعدم

٢٩ - صياغات حول مبدئي السيوررات النفسية (حولية المباحث التحليلية النفسية والمرضية النفسية، ٣م، ١٩١٣، ص ٢).

٣٠ - المؤكس: CENTRIFUGE: المبعد عن المركز. «م».

الإيمان بها، وبأن القوة السحرية للصلاة تبقى عديمة النجع إذا لم تُملأ ورع حقيقي^(٣١).

إن إمكانية سحر معبد، مرتكز على التداعي بحكم التجاور، تدلنا على أن الفاعلية النفسية المعزوة إلى الرغبة والإرادة قد امتدّت لتشمل جميع الأفعال النفسية المناطة بالإرادة. وينجم عن ذلك مغالاة في التثمين العام لجميع السيرورات النفسية، أي موقف من العالم لا بدّ أن يتبدى لنا، بحسب ما نعرفه بخصوص العلاقات بين الواقع والفكر، على أنه مغالاة في تثمين هذا الأخير. فالأشياء تمّحي وتتلأشى أمام تمثلاتها؛ وجميع التغيّرات التي تطرأ على هذه لا بدّ أن تصيب أيضاً تلك. ويرسخ في الأذهان أن العلاقات القائمة بين التمثلات لا بدّ أن تقوم أيضاً بين الأشياء. وبما أن الفكر، الذي لا يعرف المسافات، يجمع بسهولة في فعل واحد أكثر الأشياء تباعداً في المكان وفي الزمان، فإن العالم السحري سيتخطى تخاطرياً المسافات المكانية وسيعالج العلاقات الماضية كما لو أنها حاضرة. ففي العصر الأرواحي، يتعيّن على صورة العالم كما يعكسها العالم الداخلي أن تجعل تلك الصورة الأخرى للعالم الذي نعتقد أننا نعرفه مرئية ومنظورة بدورها.

لكن لنشر على كل حال إلى أن مبدئي التداعي، أعني التشابه والتجاور، يجدان تركيبهما في وحدة عليا: التماسّ. فالتداعي عن طريق التجاور يكافئ تماساً مباشراً، أما التداعي عن طريق التشابه فهو تماس بالمعنى المجازي للكلمة. وإمكانية تسمية ضربين من التداعي بكلمة واحدة تثبت بحدّ ذاتها أن سيرورة نفسية واحدة تتحكم بكليهما معاً. والاتساع الذي آل إليه معنى التماس يذكّرنا بذلك الذي أراح النقاب عنه أنفأ تحليل التابو^(٣٢).

في الخلاصة يسعنا أن نقول: إن المبدأ الذي يحكم السحر، تقنية النمط الفكري الأرواحي، هو مبدأ «كلية قدرة الأفكار».

٣١ - يقول الملك في هاملت (الفصل ٣، المشهد الرابع): «كلماتي تخلق عالماً، ولكن أفكاري تبقى على الأرض. إن الكلمات التي لا تحركها الأفكار لا تبلغ أبداً إلى السماء».

٣٢ - انظر البحث السابق.

(٣)

إنني أدين بتعبير «كلية قدرة الأفكار» هذا لمرضى ذكي جداً كان يشكو من تصورات وسواسية، فلما شفي بفضل التحليل النفسي وجد في نفسه القدرة على التدليل على ما لديه من ملكات ورشاد^(٣٣). وقد صاغ ذلك التعبير ليفسر جميع تلك الظواهر الغريبة والمقلقة التي كان يبدو وكأنها تلاحقه وتطارده، هو وكل من يشكو من مثل دائه. فقد كان حسبه أن يفكر بأحد الأشخاص لكي يلتقيه حالاً، كما لو أنه استحضره. وإذا سأل يوماً عن أخبار شخص لم يلتقه منذ بعض الزمن، جاءه الجواب بأنه قضى نجه، فاستحلّ لنفسه بالتالي أن يعتقد أن هذا الشخص حضر بالتخاطر إلى ذاكرته. وإن اتفق له يوماً، بدون أن يحمل الأمر على محمل الجد، أن استنزل اللعنة على شخص من الأشخاص، طفق يعيش، منذ تلك اللحظة، في خوف دائم من أن يأتيه نبأ موت هذا الشخص، فيقع تحت وقر المسؤولية التي يكون بذلك قد استأهلها. وفي كثير من الحالات أمكن له أن يخبرني بنفسه، في أثناء جلسات المعالجة، كيف حدث الظاهر الخداع وماذا أضاف إليه من عنده، ليعطي توقعاته التطييرية مزيداً من القوة^(٣٤). والحق أن جميع المرضى بالعصاب الوسواسي متطيرون على هذه الشاكلة، وعلى الرغم من قناعاتهم في غالب من الأحيان.

يتبدى لنا استمرار كلية قدرة الأفكار على أجلى نحو في العصاب الوسواسي، نظراً إلى أن نتائج هذه الطريقة البدائية في التفكير تكون هنا قريبة غاية القرب من الوعي. على أنه ينبغي أن نحاذر من أن نرى في كلية قدرة الأفكار السمة المميّزة لهذا العصاب، وذلك لأن الفحص التحليلي يكشف عن السمة نفسها في جميع ضروب العصاب الأخرى. وأياً يكن العصاب الذي نواجهه فإنه يتعيّن في

٣٣ - ملاحظات حول حالة عصاب وسواسي، ١٩٠٩ (انظر ترجمتنا لهذا النص تحت عنوان: التحليل النفسي لعصاب وسواسي (رجل الجردان) في المجلد الثالث من المؤلفات شبه الكاملة). «م».

٣٤ - يظهر أننا كنا ملنا إلى أن نطلق صفة «الميليلة» على الانطباعات التي تبدو وكأنها تؤكد كلية قدرة الأفكار والنمط الأرواحي في التفكير بصفة عامة، بيد أننا ما لبثنا في طور لاحق أن أشحنا في أحكامنا عن مثل هذا الاعتقاد.

أعراضه، لا بواقع الأحداث والخبرات المعاشة، بل بواقع العالم الفكري. فالعصابيون يعيشون في عالم خاص لا تُتداول فيه على حدّ تعبير كنت استخدمته من قبل في مكان آخر^(٣٥) سوى «العملة العصائية»؛ أي أن العصابين لا يعزّون نجاحاً وفعالية إلا إلى ما يُعملون فيه فكرهم بمنتهى القوة وما يتمثلونه وجدانياً، بدون أن يلقوا بالآلما إذا كان ما يفكرون به ويتمثلونه على هذا النحو يتمشى أو لا يتمشى مع الواقع الخارجي. فالهستيري يكرر في نوباته ويثبت بأعراضه أحداثاً لم تجر بما هي أحداث إلا في مخيلته ولا تقبل الإرجاع إلا في التحليل الأخير إلى أحداث فعلية، إما إلى مصدرها، وإما إلى مواد أفادت في بنائها. وسيعزّ علينا أن نفهم سر الشعور بالذنب الذي يرهق العصابي إذا أردنا تفسيره بأخطار فعلية. فالعصابي الوسواسي يمكن أن يرهقه شعور بالذنب قد لا يكون مبرراً إلا لدى مجرم اقترف عدة جرائم قتل، على حين أن صاحبنا نفسه سلك إزاء أقرانه على الدوام مسلماً كله احترام وورع ضمير. ومع ذلك، إن شعوره ذاك بالذنب له ما يبرره؛ فهو يستمد بواعثه من أمنيات بالموت جامحة ومتواترة تمنّاها، في لاشعوره، لأقرانه. إنه شعور له ما يبرره، وذلك ما دام الأمر يتعلق، لا بوقائع فعلية، بل بمقاصد ونيات لاشعورية. على هذا النحو تدل كلية قدرة الأفكار، والغلبة المسلّم بها للسيرورات النفسية على وقائع الحياة الفعلية، على فعالية غير محدودة في حياة العصابين الوجدانية وفي جميع النتائج التي تترتب عليها. لكن إذا أخضعنا العصابي للمعالجة التحليلية النفسية التي تجعله يعي لاشعوره، فلن يمكنه أن يصدّق أن الأفكار حرة وسيخشى على الدوام أن يفصح عن أمنيات شريرة، وكأنه يكفي الإفصاح عنها كيما تتحقق. وبهذا الموقف وبكل ضروب التطيّر التي تتسلط على حياته، يدلّ على مدى تدانيه من الإنسان البدائي الذي يتخيّل أنه في مستطاعه تغيير العالم الخارجي وحدها.

إن الإفعال الوسواسية الأولية لهؤلاء العصابين هي، بحقّ معنى الكلمة، من طبيعة سحرية خالصة. فإن لم تكن أفعالاً فإنها تدخل في باب الرقية؛ فهي على الدوام أفعال رقية مضادة ترمي إلى إبعاد أخطار المصائب التي يعيش العصابي في أول مرضه

٣٥ - الإحالة الضمنية هنا إلى مقاله الآنف الذكر: صياغات حول مبدئي السيرورات النفسية (١٩١٢). (٤٠).

في حالة ترقب لوقوعها. وفي كل مرة أتيح لي فيها أن أنفذ إلى صميم السر، لاحظت أن المصيبة التي يتوقعها المريض ما هي إلا الموت. وبحسب ما يرى شوبنهاور فإن مشكلة الموت تقف عند عتبة الفلسفة برمتها. وقد بتنا نعلم أن الاعتقاد بالروح وبالجن، وهو الاعتقاد الذي يقوم للأرواحية مقام العلامة الفارقة، قد تكون تحت تأثير الانطباعات التي يحدثها الموت في الإنسان. ومن العسير أن نعرف هل تخضع هذه الأفعال الوسواسية أو الدفاعية الأولى لمبدأ التشابه أو لمبدأ التضاد، لأن الأفعال المشار إليها غالباً ما تحرف، بحكم شروط العصاب، وبحكم تنكرها هي نفسها خلف أفعال غير ذات شأن^(٣٦). وحتى الصيغ الدفاعية للعصاب الوسواسي تجد نظيراً لها في صيغ السحر والرقية. لكن إذا شئنا أن نصف وصفاً صحيحاً تاريخ تطور الأفعال الوسواسية، فلا بد لنا من التنويه بما يلي: إنها، وهي النائية غاية النأي عن الدائرة الجنسية، لا تعدو أن تكون في أول الأمر ضرباً من الرقية يرمي إلى تنحية الأمنيات الشريرة، لكنها تؤول في نهاية الأمر إلى أن تكون مجرد محاكاة أمينة للأفعال الجنسية، وتعبيراً مقنعاً وإبدالياً عن هذه الأفعال.

إذا قبلنا وسلمنا بتاريخ تطور التصورات البشرية عن العالم، كما تقدم وصفه آنفاً، وأعني أن الطور الأرواحي سبق الطور الديني الذي سبق بدوره الطور العلمي، فسيكون سهلاً علينا أن نتبع أيضاً تطور «كلية قدرة الأفكار» عبر هذه الأطوار. ففي الطور الأرواحي يعزو الإنسان إلى نفسه كلية القدرة؛ وفي الطور الديني يتنازل عنها للآلهة، بدون أن يعزف عنها عزوفاً نهائياً، لأنه يحتفظ لنفسه بالقدرة على التأثير على الآلهة بحيث يحملها على التصرف وفقاً لرغباته. أما في طور التصور العلمي للعالم فلا يبقى ثمة مجال لكلية قدرة الإنسان الذي يقر بصغاره ويدعن لأمر الموت، مثلما يدعن لسائر الضرورات الطبيعية الأخرى. لكن يبقى في مستطاعنا أن نتلمس آثار الاعتقاد البدائي بكلية القدرة في الثقة بقوة العقل البشري الذي يأخذ بعين الاعتبار قوانين الواقع الفعلي.

عندما استعدنا بالمعكوس تاريخ تطور الميول الليبيدوية لدى الإنسان الفرد، بدءاً بالشكل الذي تتلسمه في سن الرشد ووصولاً إلى بداياتها الأولى لدى الطفل، أجرينا ٣٦ - ستسمح لنا المناسبة لنبين لاحقاً وجود باعث آخر لهذا التستر وراء فعل عدم الشأن وعدم الدلالة.

بادئ ذي بدء تمييزاً مهماً عرضناه في كتابنا ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية (١٩٠٥). فتظاهرات الدوافع الغريزية الجنسية يمكن التعرفها من البداية، ولكنها لا تكون موجهة بعد في بداياتها الأولى صوب أي موضوع خارجي. فكل مقوم من هذه المقومات التي تتألف منها الجنسية يعمل لحسابه الخاص، وينشد اللذة بدون أن يلقي بالاً للمقومات الأخرى، ويجد إشباعه في جسم الفرد ذاته. ذلك هو طور الإيروسية الذاتية الذي يعقبه طور الاختيار الموضوعاني^(٣٧).

إن دراسة أكثر تعمقاً قد أبرزت منفعة بل ضرورة إدراج طور ثالث بين هذين الطورين، أو إذا شئتم ضرورة تقسيم الطور الأول، طور الإيروسية الذاتية، إلى اثنين. وفي هذا الطور الوسيط، الذي تفرض أهميته نفسها أكثر فأكثر، يلثم شمل الدوافع الغريزية الجنسية، التي كانت مستقلة عن بعضها بعضاً، في وحدة واحدة وتوجه صوب موضوع لا يكون بعد، على أية حال، موضوعاً خارجياً وغريباً عن الفرد، بل يكون أنا هذا الفرد الذي آل به الأمر إلى أن يتكون منذ ذلك العهد. وإذا أخذنا بعين الاعتبار التثبيتات المرضية لهذه الحالة، وهي التثبيتات التي لا تُلحظ إلا لاحقاً، أطلقنا على هذا الطور الجديد اسم الترجسية. فالشخص المعني يتصرف وكأنه عاشق لذاته؛ على أن الميول الأنوية والرغبات الليبيدوية لا تتكشف بعد لتحليلنا في ذلك الطور بتمايز كافٍ.

على الرغم من أننا لسنا في وضع يؤهلنا لتقديم توصيف دقيق بما فيه الكفاية لهذا الطور الترجسي، الذي تنصهر فيه الدوافع الغريزية الجنسية في بوتقة واحدة بعد أن كانت متفرقة إلى ذلك الحين، فإننا نرخص مع ذلك بأن هذا التنظيم الترجسي لن يختفي أبداً بعد ذلك اختفاء تاماً. فالإنسان يبقى، بنوع ما، ترجسياً، حتى بعد أن يجد لليبيدوه مواضيع خارجية؛ لكن القوى التي تجتذبه نحو هذه المواضيع هي أشبه بفيوض تفيض عن الليبيدو المباطن له ويمكنها في كل لحظة وأن أن تقفل راجعة إليه. والحالات المثيرة جداً للاهتمام من وجهة النظر السيكلوجية، والتي تعرف باسم

٣٧ - الاختيار الموضوعاني CHOIX OBJECTAL: نتمد هنا نون النسبة تمييزاً لهذا المصطلح التحليلي عن النعت الدارج: الموضوعي OBJECTIF. والاختيار الموضوعاني هو طور راشدي في تحول الدافع الغريزي الجنسي من الذات إلى الآخر طرداً مع تجاوز المرحلة الطفلية. («م»).

الحالات العشقية، والتي هي أشبه بنماذج أولى سوية للأذهنة^(٣٨)، تناظر أعلى درجات تلك الفيوض، قياساً إلى مستوى عشق الذات.

لا شيء يبدو إذاً أكثر طبيعية من أن نربط بالترجسية، كعلامة فارقة أساسية لها، الواقعة التي اكتشفناها بصدد القيمة الكبيرة (القيمة المسرفة من وجهة نظرنا) التي يعزوها البدائي والعصابي إلى الأفعال النفسية. ولسوف نقول إن الفكر لدى البدائي يكون لا يزال مصبوغاً بصبغة جنسية غالبية؛ ومن هنا كان الاعتقاد بكلية قدرة الأفكار، ومن هنا أيضاً كان الاقتناع بإمكانية التحكم بالعالم والسيطرة عليه، وهو الاقتناع الذي لا يدع للتجارب أن ترعزعه، مع أن هذه التجارب سهلة الإجراء وقمينة بأن تبين للإنسان المكان الصحيح الذي يحتله في العالم. وإننا لنهتدي، من جهة أولى، في طبيعة العصابي بالذات إلى شطر لا يستهان به من هذا الموقف البدائي؛ ونلاحظ، من جهة أخرى، أن القمع الجنسي، الذي حدث لديه، قد تأدى إلى تخنيس SEXUALISATION جديد لعملياته الذهنية، وهذا في كلتا حالتها التحول الليبيدوي للفكر، أي سواء أفي التحول البدائي أم في التحول النكوصي؛ وتتجلى هذه الآثار في الترجسية الذهنية وفي كلية قدرة الأفكار^(٣٩).

٣٨ - الأذهنة جمع ذهان: المرض العقلي/ النفسي الذي ينبغي تمييزه، بصفة عامة، عن المرض النفسي الأقل خطورة منه والأكثر سطحية الذي يقال له العصاب، وجمعه الأعصبة. «م».

٣٩ - يكاد جميع الكتاب الذين اهتموا بهذه المسألة يتفقون على أن من المسلّمات أن البدائي يأبى الاعتراف بواقعية الموت بحكم ضرب من الأنانية أو البركلية^(٤٠) (إذا اردنا استخدام المصطلح الذي اقترحه الأستاذ سولي^(٤١) فيما يخص الطفل). انظر ماريت^(٤٢): الديانة قبل الطور الأرواحي، في مجلة فولكلور^(٤٣) م ١١، ١٩٠٠، ص ١٧٨.

(*) البركلية: نسبة إلى الفيلسوف الإيرلندي جورج بركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) الذي نظّر للنزعة المثالية اللامادية التي لخصها بقوله: ما الوجود سوى أن يكون الفرد مدركاً أو مدركاً. وطبقاً لنظريته فإن الأشياء الخارجية لا وجود لها إلا في ذهن من يتمثلها. من مؤلفاته: مبادئ المعرفة البشرية، المنافحة عن الديانة المسيحية. «م».

(**) جيمس سولي: عالم نفس إنكليزي (١٨٤٢ - ١٩٢٣). اشتهر بمختبر علم النفس التجريبي الذي أسسه في معهد جامعة لندن عام ١٨٨٩. من مؤلفاته: الإحساس والحدس، مقالة حول الضحك، دراسات حول الطفولة. «م».

(***) روبرت راندولف ماريت: إثنولوجي بريطاني (١٨٦٦ - ١٩٤٣). انتمى إلى المدرسة القائلة بالنشوء والارتقاء وتركزت مباحثه حول أنثروبولوجيا الأديان والرجاء والمحبة في الديانة البدائية. «م».

إذا صحَّ أن كلية قدرة الأفكار لدى البدائيين تقدّم شهادة في صالح النرجسية، ففي وسعنا أن نجازف بإقامة موازنة بين مراحل تطور الرؤية البشرية للعالم وبين مراحل تطور الليبيدو الفردي. وعندئذ يتبيّن لنا أن الطور الأرواحي يناظر النرجسية، سواءً أفي الزمن أم في المضمون، كما يناظر الطور الديني المرحلة الموضوعانية، المتميّزة بثبوت الليبيدو على الوالدين، فيما يناظر الطور العلمي تلك الحالة من نضوج الفرد المتميّز بالعزوف عن مبدأ اللذة وطلب الموضوع في العالم الخارجي من خلال التكثيف مع مقتضيات الواقع^(٤٠).

إن الفن هو المضمار الوحيد الذي بقيت فيه كلية قدرة الأفكار قائمة إلى يومنا هذا. ففي الفن وحده لا يزال يتفق للإنسان، الذي تقصّر الرغائب مضجعه، أن يفعل شيئاً ما يشبه الإشباع؛ فبفضل الوهم الفني تؤتي هذه اللعبة المفاعيل الوجدانية عينها التي كانت ستأتى فيما لو كان الأمر حقيقياً. ولا يجانب الصواب من يتكلم عن سحر الفن ويشبّه الفنان بساحر. ولكن ربما كانت هذه المشابهة أبلغ دلالة بعد مما هو ظاهر. فالفن، الذي لم يبدأ بكل تأكيد باعتباره «فنّاً للفن»^(٤١)، كان يعمل في بادئ الأمر في خدمة ميول آل اليوم معظمها إلى الانطفاء. ومن المباح لنا أن نفترض أنه كان في عداد هذه الميول عدد لا بأس به من المقاصد والنيات السحرية^(٤٢).

٤٠ - نلاحظ أن نرجسية الطفل البدائية تقدم معياراً حاسماً لكيفية تصور تطور شخصيته وتستبعد الفرضية التي تزعم أن الشعور البدائي لدى الطفل هو الشعور بدويته.

٤١ - بالفرنسية في النص l'art pour l'art.

٤٢ - س. ريناخ: الفن والسحر، في مجموعة العبادات والأساطير والأديان، ١، ص ١٢٥ - ١٣٦. ويعتقد السيد ريناخ أن الرسامين البدائيين، الذين تركوا صور حيوانات منقوشة أو مرسومة على جدران الكهوف في فرنسا، كانوا يسعون لا إلى «تأمين لذة»، بل إلى «التعزيم». ولهذا، كما يقول، تحتل هذه الرسوم مكانها في الأقسام النائية والبعيدة النال من الكهوف، ولهذا أيضاً لا نجد «في عداد هذه الرسوم صوراً للحيوانات الكاسرة المخيفة». و«كثيراً ما يتحدث المعاصرون، بسائق المبالغة، عن سحر فرشاة فنان كبير أو سحر إزميله، وبصفة عامة عن سحر الفن. فهذا التعبير، إن فهم على معناه الحقيقي، أي كإكراه روحياني تمارسه إرادة الإنسان على إرادات أخرى أو على الأشياء، لا يمكن القبول به؛ لكننا رأينا أنه كان صحيحاً كل الصحة في سالف الأيام، وعلى الأقل في رأي الفنانين» (ص ١٣٦).

(٤)

إن أول تصور للعالم أفلحت البشرية في بنائه، أعني الأرواحية Animisme، كان إذاً تصوراً سيكولوجياً. وما كانت بحاجة، لتنبئه، إلى العلم، لأن العلم لا يتدخل إلا عندما يتبين للإنسان أنه لا يعرف العالم وأنه من الضروري التماس الوسائل القمينة بالوصول إلى معرفته. وفي نظر الإنسان البدائي كانت الأرواحية تصوراً طبيعياً وكانت تحمل في ذاتها تبريرها؛ وكان يعلم كيف هي أشياء العالم، طبقاً بطبيعة الحال لما تفيدته تجربته الخاصة. فلا يأخذنا العجب، إذاً، إن رأينا الإنسان البدائي يسقط على العالم البراني العلاقات البنيوية لتنظيمه النفسي الخاص^(٤٣). وعلى عاتقنا نحن تقع مهمة إرجاع ما تُعلمنا إياه الأرواحية بخصوص طبيعة الأشياء إلى مكانه في النفس البشرية.

إن تقنية الأرواحية، أعني السحر، تكشف لنا على أجلي نحو عن النية التي ترمي إلى وضع الأشياء الواقعية تحت إمرة الحياة النفسية، وذلك في زمن لم تكن فيه الأرواح نفسها تلعب أي دور على الإطلاق وكان كل شأنها أن تكون موضوعات للطرائق السحرية. وبالفعل، إن المبادئ التي ينهض عليها السحر أكثر بدائية وأقدم عهداً من نظرية الأرواح التي تؤلف نواة الأرواحية. ويتفق تصورنا التحليلي النفسي بصدد هذه النقطة مع نظرية ر. ر. ماريت التي تقول بوجود مرحلة ما قبل أرواحية في الأرواحية، مرحلة لا يمكن وصفها بخير من تعبير: الحيواتية Animatisme (مذهب يقول إن كل ما في العالم محبب بالحياة). وليس لدينا شيء كثير نقوله بصدد ما قبل الأرواحية، لأنه لم يتم الاهتمام بعد إلى شعب يعوزه الاعتقاد بالأرواح^(٤٤).

وعلى حين أن السحر يثابر على استعمال كلية قدرة الأفكار بتمامها، تتخلى الأرواحية عن جزء من كلية القدرة هذه للأرواح، فاتحة السبيل على هذا النحو

٤٣ - بفضل الإدراك الذي يقال له الإدراك النفسي الحيواني.

٤٤ - ر. ر. ماريت: الديانة قبل الطور الأرواحي، في «فولكلور»، ١١م، ٢، لندن ١٩٠٠. انظر فونت: الأسطورة والدين، ٢م، ص ١٧١ وما يليها.

أمام الدين. فما الذي دفع بالبدائي إلى هذا التنازل الأول؟ ليس هو بكل تأكيد الاقتناع بعدم صحة مبادئه لأنه بقي محافظاً على التقنية السحرية ومثابراً عليها. إن الأرواح والعفاريت ما هي، كما أوضحنا في موضع آخر، إلا إسقاطات لنوازعه العاطفية^(٤٥). فهو يشخص هذه التوظيفات العاطفية ويعمر العالم بالتجسيدات التي ابتدعها على هذا النحو، ويلتقي خارج نفسه سيرورته النفسية الخاصة، مثله مثل شريبر، ذلك البارانونيائي النابه الذكاء الذي كان يجد ارتباطات طاقته الليبيدوية وانتكاساتها منعكسة في مصائر «الإشعاعات الإلهية» كما كان يختلقها بنفسه^(٤٦).

لن نتطع هنا (كما كنت فعلت في موضع آخر) لحلّ المعضلة التي تتصل بأصول الميل إلى إسقاط بعض السيرورات النفسية نحو الخارج. وإنما علينا الاكتفاء بالتسليم بأن هذا الميل يتعزز ويشند متى ما ترتبت على الإسقاط مزية معينة، هي الانفراج النفسي. وهذه المزية محققة في الحالة التي تدخل فيها الميول في نزاع فيما بينها للفوز بكلية القدرة. ومن الواضح في هذه الحال أنها لا تستطيع جميعها الفوز بكلية القدرة هذه. وفي البارانونيا تلجأ السيرورة المرؤسية فعلياً إلى استخدام آلية الإسقاط لحلّ هذه المنازعات التي تبرغ في الحياة النفسية.

٤٥ - إننا نسلّم بأنه لا يكون ثمة وجود بعد في هذا الطور الترجسي المبكر لتمايز بين التوظيفات النابعة من مصدر تنبيهي ليبيدوي وبين التوظيفات الناجمة عن مصادر تنبيه أخرى.

٤٦ - شريبر^(٤٥): مذكرات مريض عصبي، ١٩٠٣.

فرويد: ملاحظات تحليلية نفسية حول الة بارانونيا في شكل سيرة ذاتية، ١٩١١.

(*) دانييل بول شريبر: قاضي ألماني (١٨٤٢ - ١٩١١). يعرف باسم الرئيس شريبر لأنه تولى رئاسة محكمة استئناف. آل به الفشل في الانتخابات النيابية إلى حالة هذائية ونشر مذكراته عن مرضه بعد خروجه من مصح الأمراض العقلية في كتاب أسماه: **مذكرات مريض عصبي** (وهي المذكرات التي كتب عنها فرويد دراسته المطولة المشار إليها). وقد كان يترأى له أن الله حوّله بمعجزة إلى امرأة من خلال إشعاعات روحانية. ومن خلال هذا التحول الافتراضي أطلق العنان لأخايله الجنسية المثلية. ولم يلبث أن ألبس الله نفسه ثوب مضطهد. وبضرب من جنون العظمة أسقط ميوله الجنسية المثلية على الله مبيحاً لنفسه على هذا النحو أ يغدو موضوعاً جنسياً له. وصار همّه أن يستولد منه مواليد جدداً يعيدون إعمار الكون بالروح الشريرية. وقد كانت الجنسية المثلية عند الرئيس شارير مثار جدال في أوساط المحللين النفسيين أنفسهم وفي مقدمتهم جاك لاكان، ومن بعده جيل دولوز وفيلكس غاتاري، الذين أكدوا على الطبيعة القضامية بالأحرى لهذائه. «م».

والحال أن الحالة النموذجية لهذا النوع من المنازعات هي الحالة التي تنشأ بين الحدين الاثنين لتضاداً ما، أي حالة الموقف الازدواجي الذي حللناه بالتفصيل في معرض كلامنا عن وضع الشخص الذي يحدّ لموت قريب عزيز. فهذه الحالة تبدو لنا قيمة إلى أبعد الحدود بتبرير خلق تشكيلات إسقاطية. وهنا نجدنا من جديد على وفاق مع رأي الباحثين الذين يرون أن الأرواح الشريرة هي المواليد الأولى بين الأرواح، ويرجعون أسباب الاعتقاد بالروح إلى الانطباعات التي يخلّفها الموت في الباقيين على قيد الحياة. والنقطة الوحيدة التي نختلف بصدها مع هؤلاء الباحثين تتمثل في أننا، بدلاً من أن نعطي مكانة الصدارة للمشكلة العقلية التي يطرحها الموت على الأحياء، نعتقد بأن القوة التي تدفع بالإنسان إلى أعمال فكره بصدد الموت يكمن مصدرها في النزاع الوجداني الذي يخلقه هذا الموقف لدى الباقيين على قيد الحياة.

إذاً فالإنجاز النظري الأول للبشر، وأعني به خلق الأرواح، ينبع على هذا الأساس من المصدر عينه الذي تنبع منه التقييدات الأخلاقية الأولى التي يخضعون أنفسهم لها، أي الأحكام التابوية. لكن وحدة الأصل لا تستتبع البتة تزامن الظهور. فلئن صحّ أن موقف الأحياء من الأموات كان العلة الأولى التي دفعت بالإنسان إلى أعمال الفكر، وإلى التنازل للأرواح عن جزء من كلية قدرته، وإلى التضحية بجزء من الاعتبارية التي كان يصدر عنها في أفعاله، فبوسعنا القول إن هذه الإنشاءات الحضارية تتمثل اعترافاً أولياً بالأنانكية^(٤٧)، أي بضرورة تقف موقف المعارضة من النرجسية البشرية. فلا ريب في أن البدائي كان ينحني أمام حتمية الموت بالحركة نفسها التي يبدو عليه وكأنه ينكرها بها.

لو واتتنا الشعاعة للمضيّ قدماً في افتراضاتنا لكان في استطاعتنا أن نتساءل ما هي العناصر في بنيتنا النفسية الخاصة التي تعكس نفسها وتعرفها في الإنشاءات الإسقاطية المتمثلة بالنفوس والأرواح؟ وإن لمن الوقائع التي يعسر

٤٧ - باليونانية في النص: مبدأ الضرورة والواقع. «م».

إنكارها أن التصور البدائي للنفس، على الرغم من المسافة التي تفصله عن التصور المتأخر القائل بخلود النفس، يظل قريباً، في معالمة الأساسية، من هذا الأخير، من حيث أنه يتمثل الشخص أو الشيء مركباً من جزئين يشاركان بقسط متعادل في خواص الكل وتحولاته المعروفة لنا. هذه الثنائية البدائية، إذا أردنا استخدام تعبير هربرت سبنسر^(٤٨)، مماثلة منذ ذلك الزمن السحيق القدم للثنوية المألوفة لدينا، ثوية الجسم والنفس، الثنوية التي تطالعنا بتعابيرها اللفظية التي لا تبيد حينما يطرق آذاننا قول من يقول عن رجل وقع فريسة العجز أو الغضب: «إنه لا يملك نفسه، إنه خارج عن طوره»^(٤٩).

إن ما نسقطه على هذا النحو، مثلنا مثل الإنسان البدائي، على الواقع الخارجي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى معرفتنا بأنه إلى جانب الحالة التي يدرك فيها الشيء بالحواس وبالوعي، أي إلى جانب الحالة التي يكون فيها شيء بعينه حاضراً، توجد حالة أخرى لا يكون فيها هذا الشيء نفسه إلا كامناً، وإن يكن بمقدوره أن يعود من جديد حاضراً. بعبارة أخرى، على هذا النحو يتعايش الإدراك والتذكر، أو فنقل بتعبير أعم إنه تتواجد إلى جانب السيوررات الشعورية سيوررات نفسية لاشعورية^(٥٠). وفي استطاعتنا القول على هذا الأساس إن «روح» شخص ما أو شيء ما يرتد في التحليل الأخير إلى قابلية هذا الشخص أو هذا الشيء لأن يكون موضوعاً لتذكر أو لتصور، حينما لا يقع تحت الإدراك الحسي المباشر.

من المحقق أننا لا نتوقع أن نجد في التصور البدائي أو العصري لـ «النفس» ذلك الانفصال الواضح الذي يقيمه علمنا الحديث بين النشاطين النفسيين اللاشعوري والاشعوري. فالنفس الأرواحية تجمع بالأحرى بين خواص الشعوري واللاشعوري. فسيولتها وحركيتها وقابليتها لأن تفارق الجسم ولأن تستحوذ،

٤٨ - في المجلد ١، في مبادئ علم الاجتماع.

٤٩ - هـ. سبنسر، المصدر نفسه، ص ١٧٩.

٥٠ - انظر مقالتي: ملحوظة حول اللاشعور في التحليل النفسي (في أعمال جمعية المباحث النفسية، الجزء ٤٤، المجلد ٢٦، لندن ١٩١٢).

بصفة دائمة أو عابرة، على جسم آخر، جميع هذه الخصائص إنما تذكرنا بصفات الشعور. لكن الكيفية التي تحتجب بها هذه النفس خلف تظاهرات الشخصية توجّه فكرنا صوب اللاشعور؛ وإلى اليوم أيضاً لا نزال نعزو ثبات النفس وعدم قابليتها للفناء، لا إلى السيورورات الشعورية، وإنما إلى السيورورات اللاشعورية التي نعدها أيضاً الحامل الحقيقي للنشاط النفسي.

قلنا آنفاً إن الأرواحية نظام عقلي، أول نظرية كاملة في العالم؛ وبودّنا الآن أن نستخلص بعض النتائج من المفهوم التحليلي النفسي لهذا النظام. فتجربتنا اليومية قمينة بأن تذكرنا في كل لحظة وأن بخصائصه الرئيسية. فنحن نحلم في أثناء الليل، وقد تعلّمنا كيف نفكّر أحلامنا في النهار. وقد يتبدى الحلم مبهماً ومفككاً، بدون أن يتنكر مع ذلك لطبيعته، ولكنه قد يحاكي أيضاً نظام خبرات الحياة الواقعية، مستنبطاً الحدث بعد الحدث، وواصلًا بين مختلف أجزاء مضمونه. وهو يفلح في ذلك بقدر أو بآخر، ولكنه لا يصيب أبداً نجاحاً كاملاً بحيث ينتفي عنه انتفاء تاماً كل لغو وكل صدع. وعندما نخضع حُلماً من الأحلام للتأويل، ندرك أن الترتيب المهلهل وغير المنتظم لأجزائه المكوّنة لا يتّسم بأي قدر من الأهمية ولا ينصب أية عقبة أمام فهم الحلم. فالجوهري في الحلم هو الأفكار التي يتألف منها، وهذه الأفكار هي على الدوام ذات معنى، ومتلاحمة، ومنظمة وفق ترتيب معين. لكن ترتيبها وتنظيمها يختلفان كل الاختلاف عما تستعيده ذاكرتنا في المضمون الظاهر للحلم. فالعلاقات بين أفكار الحلم يمكن أن تُقلب أو حتى أن تُقوض وتُهدم، أو أن يستعاض عنها أيضاً بعلاقات جديدة بين عناصر مضمون الحلم. كما يحدث بصورة شبه مطردة تكثيف لعناصر الحلم، ترتيب جديد لهذه العناصر، مستقل بقدر أو بآخر عن سابقه؛ ونحن نلخص هذا الموقف بقولنا إن المواد التي تقدمها أفكار الحلم تتعرض، بعد أن تستخدم من قبل عمل الحلم الذي يتم في أثناء الحلم نفسه، لما أسميناه بـ «الصياغة الثانوية» الرامية في ظاهر الأمر إلى أن تعطي «معنى» لما يبدو، من جراء العمل المنجز في أثناء الحلم، غير متماسك منطقياً وغير مفهوم. والحال أن هذا «المعنى» الجديد، الناجم عن الصياغة الثانوية، لا يعود هو المعنى الحقيقي لأفكار الحلم.

إن الصياغة الثانوية لنتاج عمل الحلم تقدم لنا مثلاً ممتازاً على ماهية نظام من الأنظمة وعلى المطامح التي يطمح إليها. فثمة وظيفة ذهنية مباطنة لنا تقتضي من جميع المواد التي تمثل الإدراكنا وفكرنا حداً أدنى من الوحدة والتلاحم والمعقولية؛ وهي لا تتوانى عن أن تقيم ترابطاً غير صحيح متى ما عزّ عليها، لسبب من الأسباب، أن تهتدي إلى الترابطات الصحيحة. ونحن نعرف أنظمة معينة تسم بميسمها لا الحلم وحده، بل كذلك الأروية والأفكار الوسواسية وبعض أشكال الهذاء. ويتجلى تكوين النظام على أوضح نحو لدى المرضى بالبارانويا وهو يهيمن على اللوحة السريرية للمرض، ولكن ليس لنا أن نغفل عنه في سائر أشكال الأعصبة النفسية. وفي جميع هذه الحالات - ومن السهل علينا بيان ذلك - تتم إعادة تجميع للمواد النفسية، وكثيراً ما تكون إعادة التجميع هذه قسرية، وإن مفهومة من وجهة نظر النظام. وخير ما يميّز النظام في هذه الحال هو أن كل عنصر من عناصره يقبل الإرجاع إلى تعليلين اثنين على الأقل، واحدهما ينبع من مفترضات النظام بالذات (ويمكن أن يكون بالتالي هذائياً)، بينما يكون الثاني مستتراً ويتعين اعتباره وحده الواقعي والفعال.

هاكم، على سبيل التمثيل، مثلاً مقتبساً من العصاب: ففي بحثي الذي تقدم عن التابو، أتيت عابراً بذكر مريضة كانت محظوراتها الوسواسية تنطوي على شبه مذهل بالتابو لدى قبائل الماورى. وعصاب هذه المرأة موجه ضد زوجها، ويبلغ أوجهه في مدافعة رغبتها اللاشعورية في موته. بيد أنها، في رهابها الظاهر، النظامي، لا تفكر البتة بزوجها المنحى عن اهتماماتها ومشاعلها الشعورية: فكل ما تخشاه هو أن تسمع أحدهم يتكلم عن الموت بصفة عامة. وذات يوم سمعت زوجها يكلف أحد الأشخاص بشحذ أمواس حلاقته في أحد المخازن. فاستبدّ بها قلق غريب في نوعه، وذهبت بنفسها لتشاهد موقع ذلك المخزن. ولما عادت من رحلتها الاستكشافية أُنذرت زوجها بأن يتخلص مرة واحدة ونهائية من تلك الأمواس، لأنها اكتشفت وجود مخزن للتوايت ولمواد الحديد، إلخ، على مقربة من المخزن الذي يفترض أن تشحذ فيه. هكذا تكون نيتها خلقت رابطاً لا يقبل فكاً بين الأمواس وفكرة الموت. ذلك هو التعليل النظامي للتحضير. وبوسعنا أن

نكون على ثقة بأن المريضة كانت ستؤوب إلى بيتها بالذهنية عينها حتى ولو لم تكتشف تلك المجاورة المشؤومة. وكان حسبها لذلك أن تلقى في طريقها عربة موتى أو شخصاً حاداً أو حاملاً لإكليل من أكاليل الجنازات. فشبكة الشروط واسعة بما فيه الكفاية كيما تقع فيها الطريدة عند أول فرصة؛ وما كان على المريضة غير أن تنتهز المناسبة التي يمكن أن تسبح. وبوسعنا أن نفترض، بدون أن نجازف بالوقوع في الخطأ، أنها كانت في أحوال أخرى تغمض عينها دون تلك الفرص؛ وأغلب الظن أنها كانت تقول عندئذ إن «يومها كان مليحاً». أما العلة الفعلية للتحضير المتعلق بأمواس الخلاقة، فسهل علينا أن نحزها: فحقيقة الأمر أنه بادرة دفاعية ضد اللذة التي تستشعرها لدى تفكيرها بأن زوجها يمكنه بسهولة أن يحزّ رقبته بالموسى المشحودة.

في مقدورنا أن نعيد بالكيفية نفسها وبكل دقة بناء إعاقة في المشي أو حبسة لسان أو رهاب من الأماكن المكشوفة وأن نسهب في بيان تفاصيلها في الحالات التي يفلح فيها واحد من هذه الأعراض في الحلول محل رغبة لاشعورية أو محل الدفاع ضد هذه الرغبة. وكل ما يحوزه المريض من تخيلات لاشعورية أو تذكرات ناشطة يسلك هذا الطريق ليفرض نفسه بصفته تعبيراً أعراضياً^(٥١) وليحتل مكانه في إطار الإعاقة عن المشي، داخلاً مع سائر العناصر في علاقات انتظامية جديدة عقلانية في ظاهرها. من العبث إذاً، بل من الخلف، أن نتطلع إلى استنباط البنية الأعراضية لرهاب الأماكن المكشوفة، مثلاً، وجملة تفاصيله انطلاقاً من مفترضاته الأساسية. فتماسك العلاقات ومثانة الروابط ظاهريان ليس إلا. ويمكن للملاحظة أكثر تبصراً أن تكتشف فيه، كما في تشكيل واجهة الحلم، أسوأ اللاتساق وأعظم العسف. فتفاصيل رهاب نظامي كهذا تستعير تحفيزها الحقيقي من أسباب خفية لا ضلع لها إطلاقاً بالإعاقة عن المشي، ولهذا السبب بالأصل تختلف تظاهرات هذا

٥١ - طبقاً لقواعد العربية كان ينبغي أن ننسب النعت إلى المفرد فنقول: عرضي نسبة إلى العرض SYMPTOME بالمعنى النفسي للكلمة. ولكننا آثرنا النسبة إلى الجمع فقلنا: أعراضي بدلاً من عرضي تخاشياً لالتباس المعنى. (م).

الرهاب اختلافاً بالغ العمق والجذرية من شخص إلى آخر.

وكيما نعود إلى النظام الذي يستأثر هنا باهتمامنا بوجه خاص، أعني نظام الأرواحية، فبوسعنا أن نخلص إلى الاستنتاج، بناء على ما نعرفه بخصوص الأنظمة السيكلوجية الأخرى، أن عادات البدائين أو تحظيراتهم لا تجد تحفيزها في «التطير» وحده، وأنه ليس من الضروري حتى أن يقدم هذا الأخير التحفيز الحقيقي، وأنه لا غناء لنا بالتالي عن البحث عن حوافز خفية. ففي ظل نظام أرواحي لا مناص من أن يتلقى كل تحظير وكل نشاط تبريراً نظامياً نصفه بأنه «متطير». وما «التطير»، مثله في ذلك مثل «الحصر» و«الحلم» و«الجن»، إلا واحد من تلك الإنشاءات المؤقتة التي تهاوى وتنهار أمام الاستقصاء التحليلي النفسي. ولو مددنا النظر إلى ما وراء هذه الإنشاءات التي تنتصب كحجاب بين الوقائع والمعرفة، لما كان أمامنا بدّ من أن نلاحظ أن حياة البدائين النفسية وحضارتهم لم تقيّما بعد بحق قيمتهما.

إذا اتخذنا من القمع الغريزي معياراً للمستوى الحضاري الموصول إليه، فلن نجد مناصاً من الافتراض بأنه حدث، حتى في ظل النظام الأرواحي، تقدم وتطور عوملاً من قبل الباحثين بازدياد لا مبرر له، بسبب ما عُرِز إليهما من تحفيز تطييري مزعوم. فحينما نعلم أن محاربي القبيلة البدائية يفرضون على أنفسهم، قبل القيام بغارة، عفة وطهراً صارمين غاية الصرامة^(٥٢)، فسرعان ما سنميل إلى القول بأن حافزهم إلى التخلص من دنسهم هو حرصهم على أن يكونوا أقل قابلية للتأذي بالتأثير السحري لأعدائهم، وأن استنكافهم يتعين فقط بأسباب تطييرية. لكن واقعة كبتهم لبعض دوافعهم الغريزية تبقى قائمة. وقد نكون أقدر على فهم الحالة فيما لو افترضنا أنه إذا كان المحارب يفرض على نفسه جميع تلك التقييدات، فما ذلك إلا بداعي التوازن، لأنه يعلم أنه سيقندر عما قريب على تأمين إشباع أوفى لنوازع الوحشية والعدائية التي يُحظر عليه التماس إشباع لها في الأزمنة العادية. وذلك يصدق على العديد من حالات القطاعة الجنسية التي يفرضها البدائي على

٥٢ - التابو وأخطار النفس، ص ١٥٨.

نفسه فيما هو مستغرق في أعمال تترتب عليها بعض التبعات^(٥٣). ومهما أعطيت هذه التحذيرات من تفاسير مستمدة من العلاقات السحرية، فإن علتها الرئيسية لا تخفى عن الأنظار: فالمقصود تحقيق توفير في القوى عن طريق العزوف عن الإشباع الغريزي؛ وإن لم يكن مناص من القبول بالتعقيل السحري للتحذير، فلا يجوز أيضاً إهمال أصله ذي الصلة بقواعد علم الصحة. فحينما يدعى الرجال في قبيلة متوحشة إلى القنص أو الصيد أو الحرب أو قطاف النباتات الثمينة، فإن نساءهم، إذ يلازم البيت، يخضعن طوال فترة الحملة لتقييدات عديدة صارمة يعزو إليها البدائيون أنفهمس تأثيراً إيجابياً، يتجلى عن بعد، على نتيجة الحملة. ولكن لا حاجة بنا إلى قدر كبير من بعد النظر لندرك أن هذا التأثير الذي يتجلى عن بعد ما هو سوى فكرة العودة والحنين إلى الغائبين، وأنه تختفي وراء جميع هذه التنكيرات فكرة سيكولوجية ممتازة، مؤداها أن الرجال لن يعملوا بقصاراتهم إلا إذا اطمأنوا تمام الاطمئنان إلى سلوك نساءهم اللائي بقين في البيت بلا رقيب. وقد يطرق أسماعنا أحياناً بصورة مباشرة، وبدون أي تعليل سيكولوجي، قول من يقول إن خيانة المرأة يمكن أن تحكم بالفشل على جهود الرجل الغائب في مهمة ما.

إن الأحكام التابوية العديدة التي تخضع لها نساء المتوحشين في أثناء محيضهن تعلل بالخوف التطييري من الدم، وهذا، وإيم الحق، سبب واقعي. لكن من الظلم ألا نأخذ بعين الاعتبار المقاصد الجمالية والصحية التي يخدمها هذا الخوف، تلك المقاصد التي تنكرت ولا بدّ في الحالات جميعاً بقناع التعليلات السحرية.

إننا ندرك تماماً أننا نعرض أنفسنا، بمحاولات التفسير هذه، لمأخذ مؤداه أننا نعزو إلى المتوحشين المعاصرين لنا إرهاباً نفسياً يجاوز حدود ظاهر الحق. لكنني أعتقد مع ذلك أن سيكولوجيا الأقوام والشعوب التي بقيت عند المرحلة الأرواحية من التطور يمكن أن تخبئ لنا، فيما لو سلكننا غير هذا الطريق، الخبيات نفسها

٥٣ - فريزر، المصدر نفسه، ص ٢٠٠.



التي سببت لها حياة الطفل النفسية التي نقف عاجزين، نحن الراشدين، عن فهمها، فيفلت لهذا السبب غناها وإرهاقها من إدراكنا.

سأتي الآن بذكر طائفة أخرى من الأحكام التابوية التي بقيت حتى اليوم بلا تفسير، وسأفعل ذلك لأن هذه الأحكام تؤيد تأييداً باهراً صحة التأويل التحليلي النفسي. فلدى العديد من الأقوام البدائية يُحظر، في بعض الظروف، إبقاء أسلحة قاطعة وأدوات مشحونة في البيت^(٥٤). ويستشهد فريزر بخرافة ألمانية تنهى عن وضع سكين أو الإمساك بها وشحن نصلها إذا كان موجهاً نحو الأعلى، لأنه من الممكن في هذه الحال أن تجرح الله وملائكته. فكيف لا نرى في هذا التابو إشارة وإلماعة إلى بعض «الأفعال الأعراضية» التي قد يجنح الفرد إلى ارتكابها بواسطة السلاح القاطع وتحت تأثير منازع لاشعورية خبيثة؟

٥٤ - فريزر، المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٤)

العودة الطفولية للطوطمية

بعد سبق التحليل النفسي إلى اكتشاف التعيين النظامي المتعدد الأسباب للأفعال والتشكيلات النفسية، لا داعي للتخوُّف من أن يشتدَّ به الإغراء إلى إرجاع ظاهرة بمثل تعقيد الدين إلى مصدر واحد أوحد. فحينما يجد نفسه مضطراً، وجوباً أو ضرورة، إلى تبني تعليل أحادي ليس من شأنه أن يسلط الضوء إلا على مصدر واحد لتلك المؤسسة، فإنه لا يزعم أن هذا المصدر وحيد فريد، ولا أنه يشغل مكانة الصدارة بين سائر المصادر الأخرى. وإن تركيباً للنتائج التي تخرزها مختلف فروع البحث العلمي هو وحده القمين ببيان الأهمية النسبية التي ينبغي أن تُخصَّص بها الآلية التي تقدَّم بنا وصفها في نشأة الأديان؛ لكن عملاً من هذا القبيل يجاوز الوسائل التي في متاح التحليل النفسي والهدف الذي ينشده على حدِّ سواء.

(١)

في البحث الأول من هذا المؤلف تعرفنا إلى مفهوم الطوطمية. فقد علمنا أن الطوطمية نظام ينوب مناب الدين لدى بعض الأقوام البدائية في أستراليا وأمريكا وأفريقيا ويقدم الأساس للتنظيم الاجتماعي. ونحن نعرف أن الإسكتلندي ماك لينان لفت الانتباه العام منذ عام ١٨٦٩ إلى ظاهرات الطوطمية التي كانت تعدّ إلى ذلك الحين من الطرائف، وأنه فعل ذلك مفصّحاً عن رأي مؤداه أن الكثير من العادات والأعراف القائمة في مجتمعات قديمة وحديثة شتى ينبغي أن تُعدَّ بقايا ومخلفات من العصر الطوطمي. ومنذ ذلك الحين أقرَّ العلم بأهمية الطوطمية بكل مداها واتساعها. وسأستشهد بالرأي الذي أفصح عنه فونت في فقرة من كتابه

مبادئ علم نفس الشعوب (١٩١٢)^(١)، باعتباره واحداً من أحدث الآراء التي أبدت بصدد هذه المسألة:

«إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الوقائع كافة فبوسعنا الافتراض، بدون أن نجازف بالابتعاد أكثر مما ينبغي عن الحقيقة، أن الحضارة الطوطمية شكلت في كل مكان مرحلة تمهيدية للتطور اللاحق ومرحلة انتقالية من البشرية البدائية إلى عصر الأبطال والآلهة».

إن وجهة النظر التي نأخذ بها هنا ترغمننا على أن ندرس بمزيد من التمعن سمات الطوطمية. ولأسباب سيفهمها القارئ فيما بعد، أحتج أن أورد هنا خلاصة للعرض الذي قدمه س. ريناخ الذي صاغ، منذ عام ١٩٠٠، دستور الطوطمية التالي في اثني عشر بنداً، وهو أشبه ما يكون بكتاب تعليم ديني لمبادئ الديانة الطوطمية^(٢):

- ١ - لا يجوز أكل بعض الحيوانات أو قتلها؛ ويربي البشر أفراداً من هذه الأنواع الحيوانية ويحيطونها بالرعاية.
- ٢ - إن الحيوان الذي يموت في حادث ما يكون موضوعاً للحداد ويحاط بمثل التكريم الذي يحاط به فرد من القبيلة.
- ٣ - إن التحضير الغذائي لا يطاق في بعض الأحيان سوى جزء معين من جسم الحيوان.
- ٤ - عندما تدعو الضرورة إلى قتل حيوان من الحيوانات التي تصان في العادة يعتذرون منه ويسعون بجميع السبل والحيل للتخفيف من انتهاك التابو، أي القتل.
- ٥ - حينما يضجّى بالحيوان طقسياً يُكفى في احتفال رسمي.

١ - ص ١٣٩.

٢ - المجلة العلمية REVUE SCIENTIFIQUE، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٠٠. وقد أعيد نشره في كتاب المؤلف نفسه في أربعة مجلدات: العبادات والأساطير والديانات، ١٩٠٩، م، ص ١٧ وما يليها.

٦ - في بعض المناسبات الاحتفالية، وفي الطقوس الدينية، يرتدون جلود بعض الحيوانات، ولدى الأقوام التي لا تزال تعيش في ظل نظام الطوطمية، يُستخدم لهذا الغرض جلد الطوطم.

٧ - يطلق الأفراد والقبائل على أنفسهم أسماء حيوانات طوطمية.

٨ - تستخدم قبائل كثيرة صور حيوانات كأشعة لتزيين أسلحتها؛ ويرسم الرجال على أجسامهم صور حيوانات ويثبتونها بالوشم.

٩ - عندما يكون الطوطم حيواناً خطراً ومخيفاً، فمن المعتقد أنه لا يمسّ مع ذلك بالأذى أعضاء العشيرة التي تحمل اسمه.

١٠ - الحيوان الطوطم يدافع عن أعضاء العشيرة ويحميهم.

١١ - ينسب الحيوان الطوطم أتباعه بالمستقبل ويتولى إرشادهم.

١٢ - يعتقد أعضاء القبيلة الطوطمية في كثرة من الأحوال أنهم مرتبطون بالحيوان الطوطم برابطة أصل مشترك.

حتى نقدّر شرعة الديانة الطوطمية هذه بحق قدرها، ينبغي أن نعلم أن ريناخ يدرج فيها جميع العلامات وجميع الظواهر المتخلفة من الماضي التي عليها يكون التعويل للقول بوجود النظام الطوطمي في مرحلة من المراحل. ويتجلى الموقف الخاص لهذا الباحث إزاء المشكلة بكونه يهمل إلى حدّ ما السمات الرئيسية للطوطمية. وسوف نرى لاحقاً أن إحدى القضيتين الأساسيتين في التعليم الديني الطوطمي قد أغفلت إغفالاً تاماً فيما نُحيت الثانية إلى مرتبة ثانوية.

كما نكوّن فكرة صحيحة عن سمات الطوطمية، سنمّم شطر باحث كرّس لهذا الموضوع مؤلفاً في أربعة مجلدات ضمّته، إلى جانب مجموعة من المشاهدات كاملة إلى أقصى حدود الإمكان، مناقشة معمّقة للمشكلات التي تثيرها. ولن ننسى أبداً ما ندين به للسيد فريزر، مؤلف الطوطمية والزواج الخارجي TOTEMISM AND EXOGAMY^(٣)، حتى وإن تأدت بنا

مباحثنا التحليلية النفسية إلى نتائج مبابنة لنتائج^(٤).

كتب فريزر في أول مؤلفاته (الطوطمية TOTEMISM، أومبورغ ١٨٨٧)، الذي أعيد نشره في المجلد الأول من مؤلفه الكبير الطوطمية والزواج الخارجي، يقول ما مؤداه: إن الطوطم موضوع مادي يحيطه البدائي باحترام تطييري، لأنه يعتقد بوجود علاقة خاصة تماماً بين شخصه بالذات وبين كل موضوع من ذلك القبيل. والعلاقات بين الإنسان وطوطمه متبادلة: فالطوطم يحمي الإنسان، والإنسان يظهر احترامه للطوطم بصور شتى، بالامتناع مثلاً عن قتله إذا كان حيواناً، وبالامتناع عن قطفه إذا كان نباتاً. ويتميز الطوطم عن التميمة FETICHE بكونه لا يؤلف موضوعاً مفرداً أوحد، نظير هذه الأخيرة، بل هو على الدوام ممثل لنوع، حيواني أو نباتي، وفي أحوال أندر لصنف من الأشياء الهامدة، وفي النادر الأندر لصنف من أشياء مصنوعة صناعة.

٤ - لعلنا نحسن صنفاً إذا أطلعنا القراء سلفاً على الصعوبات التي سيكون علينا أن نغالبها متى ما طلبنا اليقين في هذا المجال.

أولاً: إن الأشخاص الذين يجمعون المشاهدات ليسوا هم أنفسهم الذن يصوغونها ويناقشونها، إذ إن الأوائل هم مجرد رحالة وآباء مرسلين، في حين أن الثانين علماء قد لا يكون نظرهم وقع قط على موضوعات أبحاثهم. وليس من السهل التفاهم مع المتوحشين. وليس جميع المراقبين بمتألفين مع لغاتهم، وقد يضطرون إلى الاستعانة بتراجمة أو إلى استخدام اللغة الإنكليزية المبسطة (PIGGIN ENGLISH). وليس البدائيون ممن يوحون بملء خاطرهم بما في أنفسهم، ولا سيما إذا تعلق الأمر بأخص أمور حضارتهم، ولا يركنون إلا إلى من عاش طويلاً بين ظهرانيهم من الأغراب. ولأسباب متنوعة للغاية (انظر فريزر: بدايات الدين والطوطمية عند السكان الأصليين الأستراليين في فورتنايتلي ريفيو FORTNIGHTLY REVIEW، ١٩٠٥. الطوطمية والزواج الخارجي، ١٠ ص ١٥٠) نراه في كثير من الأحيان يعطون معلومات كاذبة ومغلوبة.. لا يجوز أن ننسى كذلك أن الأقوام البدائية ليست من الأقوام الفتية، بل تضاهي في هرمها الشعوب الأكثر تحضراً، وأنه ليس لنا أن نتوقع أن تكون أفكارها ومؤسساتها البدائية قد انحفظت سليمة بلا مساس وبلا تحريف إلى أيامنا هذه. بل إنه من المحقق بالأحرى أن تغيرات عميقة قد طرأت لدى البدائيين في جميع الاتجاهات، بحيث يتمتع علينا أن نحدّد ما يُمثّل، في أفكارهم وآرائهم الحالية، تحجراً لماض بدائي وما لا يعدو أن يكون تعديلاً وتحريفاً لهذا الماضي. ومن هنا كانت تلك المناقشات الطويلة بين الباحثين حول ما ينبغي اعتباره أولياً في خصائص حضارة بدائية بعينها وما لا يعدو أن يكون تشكيلاً ثانوياً. وهكذا يبقى تقرير الحالة البدائية على الدوام مسألة إنشاء وبناء افتراضي. وأخيراً، ليس من السهل أن نضع أنفسنا في داخل عقل البدائي. فنحن لا نفهم هذا الأخير أكثر مما نفهم الأطفال، ونميل دوماً إلى تأويل أفعاله ومشاعره بحسب تكويناتنا النفسية الخاصة.

في مقدورنا أن نُميّز ثلاثة ضروب من الطوطم:

١ - طوطم القبيلة، الذي يُتناقل من جيل إلى جيل.

٢ - طوطم الجنس SEXE، أي العائد إلى جميع الأفراد الذكور أو الإناث في قبيلة بعينها، باستثناء أفراد الجنس المقابل.

٣ - الطوطم الفردي، الذي يعود إلى شخص واحد يورثه من بعده لأخلافه. وليس للضربين الأخيرين من الطواطم أهمية تذكر بالمقارنة مع طوطم القبيلة. ولنا من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأنهما لم يظهرأ إلا في زمن متأخر ولا يمثلان سوى تشكيلات ليست بذات سمة جوهرية.

إن طوطم القبيلة (أو العشيرة) يؤقّره نفر من رجال ونساء يحملون اسمه ويعتبرون أنفسهم أسلاء لسلف مشترك وتربطهم إلى بعضهم بعضاً بأوثق العرى واجبات وفرائض مشتركة، وكذلك الإيمان بطوطمهم المشترك.

إن الطوطمية نظام ديني واجتماعي في آن معاً. فمن وجهة النظر الدينية يتجلى في علاقات الاحترام والمراعاة المتبادلة بين الإنسان وطوطمه؛ ومن وجهة النظر الاجتماعية يتمثل في التزامات متبادلة قائمة بين أفراد العشيرة، وكذلك في التزامات تربط قبيلة بقبيلة. وفي مجرى التطور اللاحق للطوطمية يميل هذا المظهران إلى الافتراق واحدهما عن الآخر؛ فالنظام الاجتماعي كثيراً ما يبقى قائماً بعد زوال النظام الديني، وبالعكس تبقى آثار من الطوطمية في ديانة البلدان التي يكون فيها النظام الاجتماعي القائم على أساس الطوطمية قد زال. وبالنظر إلى ما نحن عليه من جهل بخصوص أصول الطوطمية، فإننا لا نستطيع أن نعرف على وجه اليقين نمط العلاقات التي قامت ابتدائياً بين كلا المظهرين. على أنه ليس بعيداً عن الاحتمال أن تكون أصرة وثيقة قد جمعت بينهما في البداية. وبعبارة أخرى، كلما أوغلنا قدماً في الزمن تحقق لنا أكثر فأكثر أن ابن القبيلة يعتبر نفسه منتمياً والطوطم إلى نوع واحد، وأن موقفه إزاء أقرانه لا يختلف في شيء عن موقفه إزاء الطوطم.

يفيدنا فريزر، في وصفه الخاص للطوطمية كنظام ديني، أن أعضاء القبيلة

يتسمون باسم طوطمهم ويعتقدون أيضاً، بصفة عامة، أنهم يتحدثون منه. وينجم عن هذا الاعتقاد امتناعهم عن قنص الحيوان الطوطم، وعن قتله وأكله، واستنكافهم عن أي استعمال آخر للطوطم إذا لم يكن هذا الأخير حيواناً. وتحظر قتل الطوطم وأكله ليس هو الثابو الوحيد المرتبط به؛ فأحياناً يُحظر أيضاً لمسه، بله النظر إليه؛ وفي بعض الأحوال لا تجوز مناداة الطوطم باسمه الحقيقي. وانتهاك هذه التحظيرات التابوية، الحامية للطوطم، يعاقب آلياً بأمراض خطيرة وبالموت^(٥).

تقوم العشيرة في كثير من الأحيان على تربية أفراد من جنس الطوطم وتبقيها قيد الأسر^(٦). وإذا ما وُجد حيوان طوطم ميتاً، بكته العشيرة ودفنته كأنه فرد من أفرادها. وإذا ما اضطرت إلى قتل حيوان طوطم، أقدمت على ذلك مراعية طقساً اعتذارياً وتكفيرياً.

كانت القبيلة تنتظر من طوطمها الحماية والمحابة. فإذا كان من الحيوانات الخطرة (من الكواسر أو من الثعابين السامة)، افترضت فيه العجز عن إلحاق الأذى برفاقه - البشر، فإن وقع العكس طُرد الضحية من القبيلة. ويعتقد فريزر أن الأيمان كانت في بادئ الأمر تحكيمياً إلهياً^(٧)؛ وهكذا كانت القبيلة تكل أمرها إلى قرار الطوطم في المسائل التي تتصل بالنسب والهوية. ويساعد الطوطم الناس في الأمراض، وينبئ القبيلة إلى الأخطار ويبحث إليها بالنذر. فظهور حيوان طوطم بجوار منزل، مثلاً، يُفسر على أنه نعي: فالطوطم يأتي إلى المنزل بحثاً فيه عن قريبه^(٨).

في العديد من الظروف ذات الأهمية يسعى عضو العشيرة إلى توثيق صلة قرباه بالطوطم بأن يحاكيه في مظهره الخارجي، وبأن يرتدي جلده إذا كان حيواناً، أو بأن ينقش صورته على جسمه، إلخ. وهذا التماهي مع الطوطم يتم

٥ - انظر الفصل عن التابو.

٦ - كما لا تزال إلى اليوم حال الذئاب الحبيسة في أقفاص على درج الكايتول وحال الدببة في مقبرة بيرن.

٧ - التحكيم الإلهي: طريقة دينية في المحاكمة يُخضع فيها المتهم لامتحان جسدي، فإن نجا ثبتت براءته.

(٨)

٨ - نظير «السيدة البيضاء» لدى بعض السلاطات النيلية.

قولاً وفعلاً في الظروف الاحتفالية من ولادة، ومساواة ذكرية عند النضج، ودفن. ويرسم غايات سحرية ودينية معينة تؤدي رقصات يغطي جميع أفراد القبيلة في أثنائها أجسامهم بجلود طوطمهم ويؤدون حركات وأفعالاً هي من سماته المميزة. وتقام أخيراً طقوس يقتل في أثنائها الحيوان الطوطم في احتفال رسمي^(٩).

إن الجانب الاجتماعي من الطوطمية يتجلى بصورة خاصة في الصرامة التي يتم بها التقيد بالتحضير وفي اتساع نطاق التقييدات وشمولها. فأفراد العشيرة الطوطمية يعتبرون أنفسهم إخوة وأخوات، ولزام عليهم أن يتضافروا وأن يحموا بعضهم بعضاً. فإذا قتل عضو من العشيرة على يد شخص غريب، تُعدّ القبيلة التي ينتمي إليها القاتل مسؤولة بأسرها عن فعلته الإجرامية، وتتضمن العشيرة التي كان ينتمي إليها القتيل لكي تطالب بالتكفير عن الدم المسفوك. والروابط الطوطمية أقوى من الروابط الأسرية، بالمعنى الذي نعزوه إليها؛ ولا يتطابق كلا النوعين من الروابط، لأن الطوطم يُتناقل في العادة بحسب عمود الأم، ومن المرجح أن الوراثة الأبوية لم يكن معترفاً بها في أول الأمر.

ينجم عن ذلك تقييد تابوي، يُحظر بموجبه على أفراد العشيرة الطوطمية أن يتزوجوا فيما بينهم، ويتعين عليهم بصفة عامة أن يستنكفوا عن أية علاقات جنسية بين رجال ونساء ينتمون إلى عشيرة واحدة. وهكذا نجدنا في مواجهة الزواج الخارجي، تلك اللازمة المشهورة والمغزة للطوطمية. وقد كرسنا له الفصل الأول بتمامه من هذا المؤلف؛ ولنذكر فقط هنا بأن هذا الزواج هو نتيجة لرهاب زنا المحارم الذي يعتمل بقوة في نفوس البدائيين؛ وبأنه من المفهوم، من حيث أنه ضمان ضد زنا المحارم، أن نجده ساري المفعول في الزيجات بين أفراد الجماعة الواحدة؛ وبأنه يرمي في المقام الأول إلى صون الجيل الطالع من زنا المحارم، وبأنه لا يغدو إلا في مجرى تطوره اللاحق فحسب قيداً أيضاً بالنسبة إلى الأجيال الأكبر سناً^(١٠).

٩ - المصدر الآنف الذكر، ص ٤٥. انظر لاحقاً التأملات بصدد التوضيح.

١٠ - انظر الفصل الأول.



سوف نضيف إلى هذا العرض الذي قدّمه فريزر عن الطوطمية - وكان من السابقين إليه في الأدبيات الخاصة بهذا الموضوع - بعض مقتطفات من أطروحات ظهرت لاحقاً. فقد كتب ف. فونت، في كتابه مبادئ علم نفس الشعوب، الصادر في عام ١٩١٢، يقول^(١١):

«يُعدّ الحيوان الطوطم الحيوانَ السلف للجماعة المناظرة له. فالطوطم إذاً اسم لجماعة ولنسب، من جهة أولى، وله أيضاً بهذه الصفة الأخيرة، دلالة ميتولوجية. بيد أن جميع دلالات المفهوم هذه ليست محددة تحديداً دقيقاً؛ ففي بعض الأحوال تتراجع بعض الدلالات إلى الخلف، فتصير الطواطم عندئذ مجرد طريقة في تسمية تقسيمات العشيرة، بينما يتقدم إلى مكانة الصدارة في أحوال أخرى التصور المتعلق بالنسب أو الدلالة الاجتماعية للطوطم... ومفهوم الطوطم يفيد كأساس في التقسيم الداخلي للعشيرة وفي تنظيمها. وبما أن هذه المعايير أرسّت جذوراً عميقة في معتقد أعضاء العشيرة وفي عواطفهم، فقد نجم عن ذلك أن الحيوان الطوطم ما كان يفيد في البداية في تسمية جماعة من أفراد قبيلة من القبائل فحسب، بل كان يعدّ أيضاً في معظم الأحيان الأب السلالي لفصيلة معيّنة... وعلى هذا كان الأسلاف الحيوانيون يغدون موضوعاً للعبادة.. وبصرف النظر عن بعض الطقوس والأعياد الطقسية، كانت هذه العبادة تتجلى بصورة رئيسية في موقف محدد إزاء الطوطم: فلم يكن حيوان بعينه هو الذي يُعدّ حيواناً مقدساً، وإنما كذلك جميع ممثلي النوع؛ وكان يُحظر، إلا في بعض الظروف الاستثنائية، أكل لحم حيوان الطوطم. وكان لهذا الحظر مقابله الدال في الطقوس التي تواكب، في بعض الشروط، أكل لحم الحيوان الطوطم [...]»

«[...]» بيد أن الجانب الاجتماعي الأهم في هذا التقسيم الطوطمي للقبيلة يتمثل في المعايير الأخلاقية التي تنجم عنه بصدد العلاقات بين الجماعات، والمعايير الرئيسية منها هي تلك التي تتصل بالعلاقات الزوجية. وهكذا ترتب



على تقسيم القبيلة هذا ظاهرة مهمة تبرز لأول مرة في العصر الطوطمي: الزواج الخارجي».

«إذا شئنا الآن، بعد أن نأخذ في الحسبان التعديلات والتخفيفات اللاحقة، أن نكون فكرة عن طبيعة الطوطمية البدائية، ففي مقدورنا أن نلخصها على النحو التالي: لم تكن الطواطم في بادئ الأمر سوى حيوانات وكانت تعتبر أسلافاً للقبائل؛ ولم يكن الطوطم يتناقل وراثياً إلا بحسب عمود الأم، وكان ممنوعاً قتله (أو أكل لحمه، وهذا عند الإنسان البدائي شيء واحد)؛ وكان محظوراً على أعضاء الطوطم الزواج من أعضاء الجنس المقابل الذين يوقرون الطوطم نفسه»^(١٢).

والشيء القمين بأن يبعث على الدهشة هو أن التابو الرئيسي، أي تابو الزواج الخارجي، لا يمثل في عداد «دستور الطوطمية» كما يصوغه ريناخ، على حين لا يأتي فيه ذكر للمؤدى الثاني لهذا الدستور، أي التحدر في النسب من الحيوان الطوطم، إلا على نحو عابر.

غير أنني آثرت أن أنقل للقارئ بأمانة عرض ريناخ، وهو واحد من الباحثين الذين ندين لهم بأوسع معرفة بصدد هذه المسألة، على سبيل التهيئة لفهم الخلافات في الرأي التي سنلاحظها لدى الباحثين الذين سنتكلم عليهم فيما يلي.

١٢ - إن الخلاصة التي انتهى إليها فريزر بصدد الطوطمية في بحثه الثاني حول الموضوع (أصل الطوطمية ORIGIN OF TOTEMISM، «فورتايتلي ريفيو»، ١٨٩٩) بوجها النص التالي: «على هذا النحو عوملت الطوطمية بصفة عامة على أنها نظام بدائي، سياسي وديني في آن واحد. فهي تعني، كنظام ديني، الاتحاد الروحاني بين البدائي وطوطمه؛ وتشمل، كنظام اجتماعي، العلاقات المتبادلة القائمة بين الرجال والنساء التابعين للطوطم نفسه، وكذلك بين جماعات طوطمية متباينة. وهذان المظهران من النظام يناظرهما قانونان واضحيان وقاطعان للطوطمية: أولاً، القاعدة التي تحرم على الإنسان قتل طوطمه أو أكله، أحياناً كان أم نباتاً؛ وثانياً، القاعدة التي تحظر عليه الزواج من امرأة تنتمي إلى طوطمه نفسه أو مساكنتها» (ص ١٠١). ويضيف فريزر بعد ذلك ما يلي، زاجاً بنا بالتالي في لب المناقشات الدائرة حول الطوطمية: «أما فيما يتعلق بمعرفة ما إذا كان المظهران، الديني والاجتماعي، قد تعايشا معاً دوماً أو كانا مستقلين واحدهما عن الآخر في الجوهر، فهذه مسألة تنوعت الأجوبة عنها وتباينت».

(٢)

كلما تأكد لنا أن الطوطمية تمثل مرحلة نظامية في كل حضارة، مسّت حاجتنا إلى فهمها وجلاء لغز طبيعتها. وبالفعل، إن كل شيء ملغز في الطوطمية؛ فالمسائل الحاسمة هي تلك التي تتصل بأصول النسب الطوطمي، وبتعليل الزواج الخارجي (وتابو زنا المحارم الذي لا يعدو الزواج الخارجي أن يكون ترجمانه)، وبالعلاقات بين النسب والزواج الخارجي، أي بين التنظيم الطوطمي وتحظير زنا المحارم. وسيتعيّن علينا أن نسعى إلى الخروج بتصور تاريخي وسيكولوجي معاً للطوطمية، تصور من شأنه أن ينيرنا بصدد الشروط التي تطورت فيها هذه المؤسسات الغريبة وبصدد حاجات الإنسان الروحية التي تنطق بلسانها هذه المؤسسات.

والحال أنه من المحقق أن قرائي سيدهشهم أن يعلموا أن باحثين، متعادلين في الكفاءة، انطلقوا من وجهات نظر شديدة التباين للإجابة عن هذه الأسئلة وأفصحوا عن آراء غالباً ما اختلفت فيما بينها اختلافاً يَبِيناً. وهكذا، إن كل ما يمكن أن يقال عن الطوطمية والزواج الخارجي لا يزال بصفة عامة موضع ريب وجدال؛ وحتى الرسم البياني عن الطبقات الزوجية، الذي كنا رسمناه، بالاعتماد على مؤلف لفريرز نشر عام ١٨٨٧، يعبر عن موقف متحيّز للباحث الذي غالباً ما بدّل أفكاره بصدد هذا الموضوع فيما بعد، والذي لن يتردد إطلاقاً، في ما نفترض، في التنكر له اليوم^(١٣).

يدو طبيعياً أن نفترض أننا إذا ما تمكّنا من النفاذ إلى طبيعة الطوطمية والزواج الخارجي، فسنكون قد خطونا خطوة كبيرة إلى الأمام على طريق معرفة أصول هاتين المؤسستين. ولكن كيما نستطيع أن نحكم جيداً على الموقف، فمن الواجب أن تبقى ماثلة في أذهاننا ملاحظة أندرو لانغ القائلة إن الأشكال الأصلية

١٣ - بصدد تبدل من هذا القبيل في الأفكار كتب فريرز الكلام الجميل التالي: «لست ساذجاً إلى حدّ أزعّم معه أن استنتاجاتي بصدد هذه المسائل المختلفة نهائية. فكثيراً ما غيّرت أفكاري وسأغيّرها مستقبلاً ما اقتضت الوقائع ذلك، لأن الباحث الصادق، مثله مثل الحرياء، يتحتم عليه أن يبدّل ألوانه ليتكيف مع تبدّل ألوان الأرض التي يطأها». في مقدمة المجلد الأول من الطوطمية والزواج الخارجي، ١٩١٠.

لهاتين المؤسستين وشروط تكوينهما قد اندثرت ودرست حتى لدى الأقوام البدائية بحيث لن يكون أماننا من الاستعاضة عن الوقائع الناقصة بفرضيات^(١٤). وإن بعضاً من محاولات التفسير المقترحة تبدو سلفاً غير مطابقة في نظر عالم النفس. فهي عقلانية أكثر مما ينبغي ولا تقيم اعتباراً للجانب الوجداني من الأشياء. وترتكز محاولات أخرى على مقدمات لا تؤكدها المشاهدة، ويستند بعضها الآخر أيضاً إلى مواد قابلة بمزيد من السداد لتأويلها تأويلها مغايراً. وليس من العسير بصفة عامة تفنيد مختلف الآراء المفصح عنها؛ وكما الحال دوماً، يدلُّ الباحثون على أنهم أعظم خبرة في الانتقادات التي يوجهونها إلى بعضهم بعضاً منهم في الجزء الإيجابي من مباحثهم، لذا لا يدهشنا أن نلاحظ أن أحدث التأليف التي وضعت في هذا الموضوع، والتي لا نستطيع الاستشهاد إلا بجزء طفيف منها، تطالعنا بميل متعاضد إلى الإعلان عن استحالة الوصول إلى حلٍّ عام للمشكلات الطوطمية (انظر على سبيل المثال ب. غولدنفايزر^(١٥) في مجلة الفولكلور الأمريكي، م ٢٣، ١٩١٠، وخلاصة هذا البحث متضمنة في الحولية البريطانية، ١٩١٣). وإني أبيع لنفسي أن أستشهد بهذه الفرضيات المتضاربة بدون اعتبار لتسلسلها الزمني.

أ - أصل الطوطمية

إن مسألة أصول الطوطمية يمكن أن تُصاغ أيضاً على النحو التالي: كيف توصل البدائيون من البشر إلى تسمية أنفسهم (هم وقبائلهم) بأسماء الحيوانات والنباتات والأشياء التي لا حياة فيها؟^(١٦)

١٤ - أ. لانغ: سر الطوطم SECRET OF TOTEM: «نظراً إلى طبيعة الحالة، وبما أن أصول الطوطمية تتعدى وسائطنا في الفحص التاريخي أو التجريبي، فسيكون لزاماً علينا أن نلجأ، فيما يخص هذه المسائل، إلى التخمين» ص ٢٧؛ «لسنا نجد في أي مكان إنساناً بدائياً بصورة مطلقة ولا نظاماً طوطمياً قيد التكوين»، ص ٢٩.

١٥ - ألكسندر غولدنفايزر: أنثروبولوجي أمريكي من أصل روسي (١٨٨٠ - ١٩٤٠). شغل العديد من المناصب. من مؤلفاته الطوطمية وبداية الحضارة. «م».

١٦ - في البداية بأسماء الحيوانات وحدها.

لقد امتنع الإسكتلندي ماك لينان^(١٧)، الذي يدين له العلم باكتشاف الطوطمية والزواج الخارجي، عن القطع برأي بصدد أصول الطوطمية. وبحسب ما جاء في بحث أ. لانغ^(١٨)، فإنه كان يميل منذ زمن بعيد إلى إرجاع الطوطمية إلى عادة الوشم. وسوف أقسم النظريات التي نشرت حول أصول الطوطمية إلى ثلاث فئات: أ - النظريات الاسمية؛ ب - النظريات السوسولوجية، ج - النظريات السيكلولوجية.

أ - النظريات الاسمية:

إن ما نعرفه عن هذه النظريات يبرر تصنيفها تحت هذا العنوان. لقد أرجع غارسيلاسو دي لافيجا^(١٩)، سليل قبائل الإنكا في البيرو الذي كتب في القرن السابع عشر تاريخ شعبه، ما كان يعرفه من الظواهرات الطوطمية إلى حاجة القبائل إلى التمايز عن بعضها بعضاً بأسمائها^(٢٠). ويطالعنا الرأي نفسه بعد مضي قرنين من الزمن في كتاب أ. ك. كين^(٢١) الإثنولوجيا ETHNOLOGY: فالطوطم في رأي هذا الباحث نشأ في الأصل عن العلامات والأشعة (HERALDIC BADGES) التي أراد الأفراد والأسر والقبائل أن يتميزوا بها عن بعضهم بعضاً^(٢٢).

١٧ - عبادة الحيوانات والنباتات، في فورتايتلي ريفو، ١٨٦٩ - ١٨٧٠، الزواج البدائي PRIMITIVE MARIAGE، ١٨٦٥. وقد أعيد نشر هذين البحثين في دراسات في التاريخ القديم STUDIES IN ANCIENT HISTORY، ١٨٧٦، الطبعة الثانية، ١٨٨٦.

١٨ - سر الطوطم، ١٩٠٥، ص ٣٤.

١٩ - غارسيلاسو دي لافيجا: كاتب بيرووي (١٥٣٩ - ١٦١٦). اسمه الحقيقي غوميز سواريز دي فيغيروا. خلاسي من أب نبيل من الفاتحين الإسبان، ومن أم أميرة من قبائل الإنكا. كان أول من كتب من سكان القارة الأمريكية الهندية باللغة الإسبانية. أرخ لأجداده ولفتح البيرو في كتاب أصاب شهرته: شروح ملكية على الإنكا. «م».

٢٠ - نقلاً عن أ. لانغ: سر الطوطم، ص ٣٤.

٢١ - أوغوستوس هنري كين: لغوي إنلندي (١٨٣٣ - ١٩١٢). تخصص في اللغة الهندوستانية. كان ذا منزع عنصري وانتصر للبيض على السود في حرب البوير في أفريقيا الجنوبية. من مؤلفاته: إثنولوجيا السودان المصري، شعوب العالم، إنسان الماضي والحاضر. «م».

٢٢ - المصدر نفسه.

وقد أفصح ماكس مولر^(٢٣) عن الرأي عينه في كتابه مساهمات في علم الميتولوجيا CONTRIBUTIONS TO THE SCIENCE OF MYTHOLIGY^(٢٤). فالطوطم في نظره إما: ١ - شعار للعشيرة؛ ٢ - أو اسم للعشيرة؛ ٣ - أو اسم لسلف العشيرة؛ ٤ - أو اسم لشيء توقره العشيرة.

وفي سنة ١٨٩٩ كتب ج. بـكلر^(٢٥) يقول: «كان البشر، جماعاتهم وأفرادهم، بحاجة إلى اسم دائم، يثبت كتابة... وهكذا تولدت الطوطمية، لا من حاجة دينية، بل من حاجة عادية، عملية. وما نواة الطوطمية - التسمية - إلا نتيجة لتقنية الكتابة البدائية. وصفة الطوطم هي صفة العلامات الكتابية التي يسهل رسمها. لكن منذ أن تسمى المتوحشون باسم حيوان ما استنبطوا من ذلك فكرة صلة قريى تربطهم بهذا الحيوان»^(٢٦).

وكان هـربرت سبنسر^(٢٧) عزا بدوره إلى التسمية الدور الحاسم في نشوء الطوطمية. ففي رأيه أن بعض الأفراد كانوا أظهروا صفات أوجبت إطلاق أسماء حيوانات عليهم؛ وهكذا اكتسبوا ألقاباً أو كنى أورثوها فيما بعد لأسلائهم. وبالنظر إلى غموض اللغات البدائية وعدم قابليتها للفهم، فقد فهمت الأجيال اللاحقة تلك الأسماء على أنها شاهدة على تحذّرهم من تلك الحيوانات. وهكذا تكون الطوطمية قد تحوّلت، على أساس هذا الفرض، ونتيجة لسوء فهم، إلى عبادة للأسلاف.

٢٣ - فريدريش ماكس مولر: فقيه لغوي ومستشرق ألماني (١٨٢٣ - ١٩٠٠). تخصص في الميتولوجيا المقارنة وفي الثقافة الهندية الفيدية. من مؤلفاته: الميتولوجيا المقارنة، قواعد السنسكريتية للمبتدئين، دروس جديدة حول علم اللغة. «م».

٢٤ - نقلًا عن لانغ.

٢٥ - يوليوس بـكلر: سيكولوجي وكاتب فلسفي مجري (١٨٦٤ - ١٩٣٧). كتب بالألمانية. انتصر للمذهب المادي. من مؤلفاته: سيكولوجيا الوجود الموضوعي، نظرية الائتلاف والاختلاف. وله مع الباحث السوسولوجي المجري بودوغ سوملو (١٨٧٣ - ١٩٢٠) كتاب مشترك عن أصل الطوطمية وإليه يحيل فرويد. «م».

٢٦ - بكر وسوملو: أصل الطوطمية DER URSPRUNG DES TOTEMISMUS ١٩٠١. ويحدد المؤلفان عن حق محاولتهما التفسيرية بأنها «مساهمة في النظرية المادية في التاريخ».

٢٧ - أصل العبادة الحيوانية، في فورتايتلي ريفيو، ١٨٧٠، مبادئ علم الاجتماع PRINCIPES DE SOCIOLOGIE، م، ١، ص ١٦٩، ١٧٦.

ويذهب اللورد آفيوري (المعروف أكثر باسم السير جون لوبوك) المذهب نفسه في تفسير أصل الطوطمية، ولكن بغير ما إلحاح على سوء الفهم. يقول: إذا شئنا تفسير عبادة الحيوانات، فعلينا ألا ننسى كم يغلب أن يقبس الناس أسماءهم من الحيوانات. وطبيعي أن أولاد الرجل الذي لُقّب باسم دب أو أسد أو أنصاره قد جعلوا من هذا الاسم اسماً للأسرة أو للقبيلة. وهكذا صار الحيوان نفسه موضوعاً لِقَدْر من الاحترام أو حتى موضوعاً لعبادة.

لقد صاغ فيزون اعتراضاً، يبدو وكأنه غير قابل للدحض، ضد هذا الميل إلى استنباط الأسماء الطوطمية من أسماء الأفراد^(٢٨). فبالاستناد إلى المعلومات المتاحة عن أستراليا، يبيّن أن الطوطم هو على الدوام تسمية لجماعة من الناس، وليس بحال من الأحوال تسمية لفرد. ولو لم يكن كذلك واقع الحال، ولو كان الطوطم في الأصل اسماً لفرد، لما أمكن قط أن يتناقله الأولاد، باعتبار نظام الوراثة بحسب عمود الأم.

إن جميع هذه النظريات التي أتينا بذكرها هي على كل حال، وبكل جلاء، غير كافية. فلئن فسرت لماذا كانت القبائل البدائية تحمل أسماء حيوانات، فإنها تدع بلا تفسير الأهمية التي اكتسبتها هذه التسمية في نظرها؛ وبعبارة أخرى، إنها لا تفسر النظام الطوطمي. وأبرز نظرية في هذه الفئة من النظريات هي تلك التي بسطها لانغ في مؤلفه: **الأصول الاجتماعية SOCIAL ORIGINS (١٩٠٣) وسرّ الطوطم (١٩٠٥)**. فبدون أن تنكر أن التسمية هي نواة المشكلة، أولت اعتباراً لعاملين سيكولوجيين مثيرين للاهتمام، وزعمت على هذا الأساس أنها تجد حلاً نهائياً للغز الطوطمية.

أما كيف انقادت العشائر إلى التسمّي بأسماء الحيوانات، فهذه مسألة عديمة الأهمية في نظر أ. لانغ. فحسبنا أن نفترض أنها وعت في يوم من الأيام أنها تحمل أسماء حيوانات، بدون أن يكون في مكنتها أن تبيّن ما مصدر هذه

٢٨ - KAMILOROI AND KURMAI^(٢٩)، ص ١٦٥، ١٨٨٠ (نقلاً عن أ. لانغ: سرّ الطوطم).

(*) قبيلتان أسترليتان. «م».



الأسماء. فأصل هذه الأسماء قد أنتسي. وعندئذ حاولت العشائر أن تجد بالتكهن تفسيراً لهذه الواقعة. وبالنظر إلى الأهمية التي كانت تعلقها على الأسماء، فقد كان من المحتم أن ينتهي بها الأمر إلى جميع الأفكار المتضمنة في النظام الطوطمي. فالأسماء عند البدائيين، مثلها عند المتوحشين في أيامنا هذه، أو حتى عند أطفالنا^(٢٩)، ليست شيئاً اصطلاحياً وعديم الأهمية، وإنما هي صفات دالة وأساسية. فاسم الإنسان جزء من الأجزاء الجوهرية من شخصه، وربما نفسه بالذات. ولا بد أن حمل البدائي لاسم حيوان بعينه قد تأدى به إلى الاعتقاد بوجود رابط سري وذو دلالة بين شخصه وبين النوع الحيواني الذي يحمل اسمه. فهل كان له أن يتصور رابطاً آخر غير رابط الدم؟ وحال التسليم بهذا الرابط كان لا بد، بحكم تماثل الأسماء، أن تنبع منه القواعد التأبوية كافة، بما فيها الزواج الخارجي، باعتبارها نتائج مباشرة لتأبو الدم.

«شروط ثلاثة، ثلاثة لا أكثر، ساهمت في ولادة المعتقدات والعادات الطوطمية، بما فيها الزواج الخارجي: وجود اسم حيوان، من أصل مجهول، يفيد في تسمية جماعة؛ والاعتقاد بوجود رابط استعلائي بين جميع حاملي هذا الاسم من بشر وحيوانات؛ وعصبية الدم» (سر الطوطم، ص ١٢٦).

إن تفسير لانغ ثنائي الطور، إذا صحَّ التعبير. فهو يستنبط النظام الطوطمي، بحتمية سيكولوجية، من وجود الاسم الطوطمي، مفترضاً أن الذكرى المتصلة بأصل هذا الاسم قد انطلمست. أما القسم الثاني من النظرية فيسعى إلى كشف هذا الأصل، وسوف نرى أنه من طينة مغايرة تماماً.

والحق أن هذا القسم الثاني لا يئأى كثيراً عن سائر النظريات التي أسميتها بـ«الاسمية». فالحاجة العملية إلى تمايز القبائل عن بعضها بعضاً أرغمتها على اتخاذ أسماء، هي بالأفضلية تلك التي تطلقها كل قبيلة على أخرى. وهذه «التسمية من الخارج» NAMING FROM WITHOUT هي بمثابة العلامة الفارقة لنظرية لانغ. ولئن استعيرت الأسماء المتسمى بها من حيوانات فليس لهذه

٢٩ - انظر آنفاً مبحثنا عن التأبو.

الواقعة أن تدهشنا، وهي بكل تأكيد ما كانت تعدّ من قبل البدائيين مجلبة للعار أو للهزء. ويستشهد لانغ على أي حال بحالات عديدة مقتبسة من عهود تاريخية أقرب إلينا في الزمن سمّي فيها المعنّيون أنفسهم عن طيب خاطر بأسماء كانوا يُقْبَوْنَ بها من قبيل الهزء (المعدمين، التوري، الويغ^(٣٠)). والفرض الذي يقول إن أصل هذا الاسم قد انتسي مع مَرّ الزمن يربط هذا القسم الثاني من نظرية لانغ بالنظرية التي عرضناها سابقاً.

ب - النظريات السوسولوجية:

يقول س. ريناخ، الذي تقصّى بنجاح عن مخلفات النظام الطوطمي في عبادات المراحل المتأخرة وعاداتها، وإنما الذي أهمل من البداية عنصر النسب إلى الحيوان الطوطم، يقول في أحد المواضع بلا تردد إن الطوطمية ليست في رأيه سوى «نمو متضخم للغريزة الاجتماعية»^(٣١).

وتلك هي أيضاً الفكرة التي بنى عليها إ. دوركهام^(٣٢) مؤلفه: الأشكال الأولية للحياة الدينية. النظام الطوطمي في أستراليا LES FORMES ELEMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE. LE SYSTEME TOTEMIQUE EN AUSTRALIE. فليس الطوطم في نظر دوركهام سوى الممثل المنظور للديانة الاجتماعية لتلك الشعوب. فهو يجسّد الجماعة التي هي الموضوع الحقيقي للعبادة.

٣٠ - المعدمون: الاسم الذي أطلق على الثائرين الهولنديين في حرب الاستقلال (١٥٦٧ - ١٥٧٣). والتوري، أي سَاق الخيل، هو الاسم القديم لحزب المحافظين البريطاني. كما أن الويغ، أي قطاع الطريق، هو الاسم القديم لحزب الأحرار. وتلاحظ، بالمناسبة، الظاهرة نفسها في العربية: الصعاليك، تأبط شراً، إلخ. «م».

٣١ - المصدر الأنف الذكر، ١م، ص ٤١.

٣٢ - إميل دوركهام: من كبار مؤسسي علم الاجتماع الحديث (١٨٥٨ - ١٩١٧). سليل أسرة فرنسية عريقة من الحاخامين، ولكن نزعتة اللادينية المبكرة جعلته يرفض احتلال موقعه بدوره في السلسلة، وأكد على وجوب دراسة الدين باعتباره محض واقعة اجتماعية. انتقد الماركسية ونزعتها إلى العنف، وكان عضواً مؤسساً لرابطة الدفاع عن حقوق الإنسان. من أشهر مؤلفاته: حول تقسيم العمل الاجتماعي، قواعد النهج السوسولوجي، الانتحار، تجريم زنا المحارم وأصوله، الأشكال الأولية للحياة الدينية. «م».

التمس باحثون آخرون حججاً أقوى من هذه الحجة في تأييد هذه الدعوى التي تسند إلى الدوافع الاجتماعية دوراً غالباً في نشأة المؤسسات الطوطمية. وعلى هذا النحو يفترض أ. هادون^(٣٣) أن كل قبيلة بدائية كانت تقتات في أول الأمر من نوع واحد من الحيوانات أو النباتات، وأنها ربما كانت تتاجر به أيضاً، إذ تتخذ وسيلة للمقايضة بمنتجات تقدّمها قبائل أخرى. كان من الطبيعي إذاً أن تُعرف هذه القبيلة في نهاية المطاف من قبل القبائل الأخرى باسم الحيوان الذي يلعب في حياتها مثل ذلك الدور الكبير. وكان من المحتمّ في الوقت نفسه أن يتولد لدى هذه القبيلة ألفة خاصة مع الحيوان المشار إليه، وضرب من الاهتمام به، مبني فقط على الحاجة الإنسانية الأكثر بدائية وإلحاحاً: الجوع^(٣٤).

لقد جوبهت هذه النظرية، وهي الأكثر عقلانية بين سائر النظريات المتعلقة بالطوطمية، باعتراض مفاده أن هذا النمط من التغذية لم يعثر له على أثر لدى البدائيين وربما ما وجد لديهم قط. فالبدائيون قارتون^(٣٥)، وهم يكونون كذلك كلما كان مستوى طبيعتهم أكثر تدنياً. فضلاً عن ذلك، لا يسعنا أن نفهم كيف أمكن أن يتولد من تلك الحمية الغذائية موقف شبه ديني حيال الطوطم، سيّمته الأولى الاستنكاف المطلق عن لمس الطعام المفضل.

لقد كانت أولى النظريات الثلاث التي صاغها فريزر بخصوص أصل الطوطمية نظرية سيكولوجية. ولنا إليها عودة.

أما هنا فسنولي اهتمامنا للنظرية الثانية، التي أوحى بها لفريزر بحث مهم وضعه اثنان من العلماء حول السكان الأصليين في أستراليا الوسطى^(٣٦).

٣٣ - ألفريد كورت هادون: إثنولوجي إنكليزي (١٨٥٥ - ١٩٤٠). أستاذ علم الحيوان في جامعة كامبردج. قام برحلات استكشافية عديدة في أستراليا وغينيا الجديدة، وله تسجيلات مهمة عنها. من مؤلفاته: دراسة الإنسان، تطور الفن، صيادو الرؤوس. «م»

٣٤ - خطاب إلى الشعبة الأنثروبولوجية من الجمعية البريطانية، بلفاست، ١٩٠٣، نقلاً عن فريزر، المصدر الأنف الذكر، ٤م، ص ٥٠.

٣٥ - القارت: الذي يأكل كل شيء وقع تحت يده. «م».

٣٦ - القبائل الأصلية في أستراليا الوسطى، بقلم بالدوين سينسر وهـ. ج. جيلن، لندن ١٨٩١.

لقد وصف سبنسر وجيلن منظومة بكاملها من المؤسسات والعادات والمعتقدات الطريفية، القائمة لدى مجموعة من القبائل تعرف باسم أمة الآروناتا؛ وقد تبني فريزر النتيجة التي خلصنا إليها، وهي أن هذه الطوائف ينبغي أن تُعدّ سمات لحالة بدائية وأنها قديمة بأن تزودنا بمعرفة وافية حول المعنى الأول والأصيل للطوطمية.

إن الخصائص التي تُلاحظ لدى قبيلة الآروناتا (جزء من أمة الآروناتا) هي التالية:

١ - إن التقسيم إلى عشائر طوطمية موجود فعلاً لدى الآروناتا، لكن الطوطم، بدل أن يُتناقل وراثياً، مربوط بكل فرد على حدة (وسنرى لاحقاً بأي طريقة).
٢ - إن العشائر الطوطمية لا تخضع لقانون الزواج الخارجي، على اعتبار أن التقييدات الزوجية مبنية على تقسيم مسرف إلى طبقات زواجية لا تمتّ بصلة إلى الطوطم.

٣ - إن وظيفة العشيرة الطوطمية القيام باحتفال طقسي، الهدف منه مكاثرة الموضوع الطوطمي المأكول بوسائل سحرية في جوهرها (يسمى هذا الاحتفال أنتيشيوما).

٤ - إن لقبيلة الآروناتا نظرية طريفية في الحمل والبعث. فهم يزعمون أن أرواح الموتى المنتمين - في بعض مناطقهم - إلى الطوطم عينه الذي ينتمون إليه هم أنفسهم تنتظر بعثها وتدخل إلى أجسام النساء اللائي يعبرن بتلك الأماكن. وعندما يولد طفل، تعيّن الأم المكان الذي تعتقد أنها حبلت به فيه. وبحسب هذا التعيين تتم تسمية طوطم الطفل. وهم يفترضون، ناهيك عن ذلك، أن أرواح الموتى وأرواح من بعث منهم على حدّ سواء مربوطة بتعاويز خاصة من الحجر (تسمى شورينغا) يمكن العثور عليها في تلك الأماكن.

يلوح أن واقعيتين اثنتين أوحتا لفريزر برأي مفاده أن مؤسسات الآروناتا تمثل أقدم أشكال الطوطمية. الواقعة الأولى وجود بعض أساطير تؤكد أن أسلاف الآروناتا اقتاتوا بانتظام من طوطمهم وما تزوجوا قط إلا من نساء ينتمين إلى طوطمهم. والواقعة الثانية هي الأهمية الثانوية تماماً في الظاهر التي يعلّقها الآروناتا

على الفعل الجنسي في نظريتهم عن الحمل. والحال أن أناساً لم يكتشفوا قط أن الحمل هو نتيجة للعلاقات الجنسية يمكن بحق أن يُعدّوا الأكثر بدائية بين جميع البشر الأحياء اليوم.

لقد تراءى لفريرز، عندما اتخذ من طقس الأنتيشيوسما نقطة ارتكاز لتصوره عن الطوطمية، أنه يرى الطوطمية على ضوء جديد كل الجدة، في صورة تنظيم عملي صرف، الغرض منه تأمين حاجات الإنسان الأكثر طبيعية (انظر أعلاه رأي هادون)^(٣٧). ومن ثم تبدى له النظام بكل بساطة على أنه «تعاونية سحرية» من الطراز الرفيع. فقد كان البدائيون يؤلفون جمعية سحرية، إن جاز القول، للإنتاج والاستهلاك. وكانت كل عشيرة طوطمية تُكَلِّف بتأمين وفرة من مادة غذائية بعينها. وإذا لم تكن الطواطم مما يؤكل، بل كانت حيوانات خطيرة أو مطراً أو ريحاً، إلخ، كانت العشيرة تُكلف بالاهتمام بهذا الضرب من ظاهرات الطبيعة لتطرد بعيداً أفاعيلها الضارة. وبما أن العشيرة لا يجوز لها أن تأكل من طوطمها أو لا يجوز لها أن تطعم منه إلا في أدنى الحدود، فقد كانت تعمل على تأمين العشائر الأخرى بهذه المادة الثمينة مقابل مقايضتها بالمواد التي كانت تُكَلِّف بها هذه القبائل بدورها. وعلى ضوء هذا التصور، المبني على طقس الأنتيشيوسما، لاح لفريرز أن تحظير أكل العشيرة من طوطمها الخاص قد حجب عن الأنظار الجانب الأهم في هذه المؤسسة، ألا وهو أمر الحرص بقدر الإمكان على ألا تفتقد العشائر الأخرى الطوطم المأكول.

لقد سلّم فريرز بمأثور الآرونتال القائل إن كل عشيرة طوطمية اقتاتت أول الأمر، وبلا أي تقييد، بطوطمها. لكن سرعان ما برزت صعوبات أمام فريرز عندما تعيّن عليه أن يفهم التطور اللاحق الذي أقلعت فيه العشيرة عن استهلاك طوطمها لتلقفه على العشائر الأخرى. وقد افترض فريرز آنذاك أن هذا التقييد قد أملاه، لا التوقير الديني، بل ملاحظة امتناع الحيوان عن أكل لحم سائر حيوانات نوعه؛

٣٧ - «لا شيء مهم أو روحاني في هذا كله، لا شيء من تلك العلاقة الميتافيزيقية التي يحلو لبعض الباحثين أن يعزوها إلى البدايات المتواضعة للفكر الإنساني، مع أنها غريبة تماماً عن العادات البسيطة والحسية والعينية للإنسان البدائي» (الطوطمية والزواج الخارجي، ص ١١٧).

ومن ثم خُصَّ البدائيون إلى الاستنتاج أنهم لو فعلوا العكس لأضروا بعملية تقمُّص الطوطم، مما يضرب بدوره بالسلطان الذي يطعمون في أن يكتسبوه عليه. أو أن التحضير المشار إليه قابل أيضاً للتفسير بالرغبة في كسب ودّ الحيوان، عن طريق المحافظة على حياته. وما كان فريزر يعلل نفسه بالأوهام بصدد الصعوبات التي يصطدم بها هذا التفسير^(٣٨). كما أنه لم يجزؤ على أن يقطع برأي بصدد الكيفية التي أمكن بها لعادة عقد الزيجات من داخل القبيلة الطوطمية أن تتأدى إلى الزواج الخارجي.

إن نظرية فريزر، المبنية على الأنثيويما، تقوم على القول بالطبيعة البدائية لمؤسسات الآرونت. والحال أنه يبدو من المستحيل التمسك بهذا القول في مواجهة الاعتراضات التي أبداها حياله كل من دوركهام^(٣٩) ولانغ^(٤٠). فالآرونت يتبدون بالأحرى أنهم الأكثر تطوراً بين القبائل الأسترالية، وفي مرحلة انحلال الطوطمية أكثر منهم في بدايتها. أما الأساطير، التي كان لها وقع عميق على فريزر، لأنها تجهر، خلافاً للمؤسسات القائمة اليوم، بحرية أكل الطوطم وعقد الزيجات من داخل العشيرة الطوطمية، فينبغي أن تعدّ بالأحرى، مثلها مثل أسطورة العصر الذهبي، تعابير عن أخايل رغبة أسقطت على الماضي.

ج - النظريات السيكلوجية:

كانت أول نظرية سيكلوجية صاغها فريزر، قبل أن يطَّلع على مشاهدات سبنسر وجيلن، تركز إلى الاعتقاد بـ «النفس الخارجية»^(٤١). فالطوطم يمثل ملجأ أميناً تلوذ بحماه النفس لتنجو من الأخطار التي يمكن أن تهددها. وحينما يودع البدائي نفسه في طوطمه يغدو هو نفسه غير قابل للأذى ويمتنع بطبيعة الحال عن

٣٨ - المصدر الأنف الذكر، ص ١٢٠.

٣٩ - الحولية السوسولوجية، المجلدات ٨، ٥، ٤، إلخ... انظر على الأخص الفصل عن الطوطمية، ص ٥٥، ١٩٠١.

٤٠ - الأصول الاجتماعية ورسر الطوطم.

٤١ - الفصن الذهبي، ص ٢٣٢.

تسبب أي أذى لحامل نفسه. ولكن بما أنه لا يعرف أي أفراد النوع الحيواني هو هذا الحامل، فإنه كان يلزم بالامتناع عن المساس بالنوع كله. وفي وقت لاحق، أفلح فريزر نفسه عن ربط الطوطمية بالاعتقاد بالفوس.

عندما اطلع فريزر على مشاهدات سبنسر وجيلن، صاغ نظريته السوسولوجية التي حللتها أنفاً في الطوطمية، معترفاً في الوقت نفسه بأن الحافز الذي استنبط منه على هذا النحو الطوطمية «عقلاني» أكثر مما ينبغي ويفترض تنظيمياً اجتماعياً أكثر تعقيداً من أن يكون بدائياً^(٤٢). وعندئذ تبدت له الروابط التعاونية السحرية ثماراً متأخرة للطوطمية أكثر منها بذوراً لها. وقد بحث، خلف هذه التشكيلات، عن عامل أكثر بساطة، عن خرافة بدائية يمكنه ان يشتق منها الطوطمية. وقد خيّل إليه أنه واجدها في نظرية الآرونتا اللافتة للنظر عن الحمل.

تلغي قبيلة الآرونتا، كما سبق لنا القول، العلاقة بين الحمل والفعل الجنسي. فحينما تشعر المرأة أنها توشك أن تصبح أمّاً، فما ذلك إلا لأنه في اللحظة التي يخالجه فيها هذا الشعور يكون أحد الأرواح الناهدة إلى البعث قد فارق مقام الأرواح الأقرب ليدلف إلى جسم تلك المرأة التي ستجنبه كما لو أنه طفلها. وسيكون لهذا الطفل الطوطم عينه الذي لسائر الأرواح المقيمة في المكان نفسه. وهذه النظرية في الحمل عاجزة عن تفسير الطوطمية، لأنها تفترض سلفاً وجود الطوطم. لكن إذا تراجعنا خطوة أخرى إلى الوراء وافترضنا أن المرأة كانت تعتقد من البداية أن الحيوان أو النبات أو الحجر أو الشيء، الذي كان يشغل ذهنها لحظة شعورها لأول مرة بأنها أمّ، قد دلف حقاً إلى داخلها ليولد فيما بعد في صورة إنسان، نقول: إذا افترضنا ذلك فإن وحدة هوية الإنسان وطوطمه تجد فعلاً في هذه الحال تبريرها في اعتقاد الأمّ، ومن الممكن استنباط سائر التحذيرات الطوطمية الأخرى (باستثناء الزواج الخارجي) من هذا الاعتقاد. وفي مثل هذه الشروط يتردد الإنسان في أكل الحيوان أو النبات الطوطم، لأنه لو فعل لأكل

٤٢ - «من غير المحتمل أن تكون جماعة من البدائيين قد ساورتها فكرة تقسيم مملكة الطبيعة إلى أقاليم وتخصيص كل إقليم بطائفة خاصة من السحرة وإصدار أمرها إلى جميع الطوائف بممارسة سحرها وتشغيل رقامها برسم الصالح المشترك». الطوطمية والزواج الخارجي، م، ٤٢، ص ٥٧.

نفسه بنفسه. لكنه سيكون على استعداد بين الحين والآخر لياكل في احتفال طقسي بعضاً من طوطمه كيما يعزز على هذا النحو تماهيه معه، وهو التماهي الذي يؤلف الجزء الأساسي من الطوطمية. وبالفعل، يلوح أن ملاحظات و. هـ. ريفرز^(٤٣) حول سكان جزر بانكو تقيم البرهان على تماهي الإنسان المباشر مع طوطمه، على أساس مثل تلك النظرية في الحمل^(٤٤).

إذا فالمصدر الأخير للطوطمية يكمن على أساس هذا الفرض في الجهل الذي كان عليه البدائيون بالكيفية التي يتناسل بها البشر والحيوانات ويدميون نوعهم، وعلى الأخص في جهلهم بالدور الذي يلعبه الذكر في الإخصاب. وقد يكون يشر هذا الجهل طول الفاصل الزمني بين الإخصاب وبين ولادة الطفل (أو اللحظة التي تشعر فيها الأم بحركات الطفل الأولى). وعلى هذا تكون الطوطمية من خلق العقل المؤنث، لا المذكر. ويكمن مصدرها على أساس الفرض عينه في «وحامات» SICK FANCIES المرأة الحامل. ف«كل ما ضرب مخيلة المرأة في تلك اللحظة الغامضة من حياتها التي استشعرت فيها لأول مرة بأنها أم لا يُستبعد أن تكون، بالفعل، قد ماهت بكل سهولة بينه وبين الطفل الذي تحمله في أحشائها. وهذه الأوهام الأموية، الطبيعية للغاية، والعامة للغاية فيما يبدو، قابلة جداً لأن تكون هي الأصل الذي صدرت عنه الطوطمية»^(٤٥).

إن الحجة الرئيسية التي يمكن الاعتراض بها على نظرية فريزر الثالثة هذه هي عينها التي وُجّهت ضد نظريته الثانية، أي النظرية السوسولوجية. فالآروننا قد نأوا فيما يبدو نأياً كثيراً عن بدايات الطوطمية. ولا يلوح أن نفيهم للأبوة يرتكز إلى جهل بدائي، ففي كثير من الحالات نراهم يعرفون حتى الوراثة بحسب عمود الأب. وإنما حالهم كحال من ضحى بالأبوة على مذبح تصور ما، هدفه الأول

٤٣ - وليم هالس ريفرز: أنثروبولوجي وإثنولوجي وطبيب نفسي إنكليزي (١٨٦٤ - ١٩٢٢). رافق ألفريد هادون في بعض رحلاته الاستكشافية. له العديد من الأبحاث المنشورة في مجلات شتى، وقد جمعت بعد وفاته في علم النفس والسياسة وفي علم النفس والإثنولوجيا. من مؤلفاته: القرابة والتنظيم الاجتماعي، الغريزة واللاشعور. «م».

٤٤ - الطوطمية والزواج الحارجي، ٢م، ص ٨٩، وم ٤، ص ٥٩.

٤٥ - المصدر نفسه، م ٤، ص ٦٣.

تكريم أرواح الأسلاف^(٤٦). فحينما جعلوا من أسطورة الحبل بلا دنس نظرية عامة في الحمل، لم يدللوا على جهل، فيما يتصل بشروط الإخصاب، أكبر من ذاك الذي دلت عليه شعوب العصور القديمة ساعة ولادة الأساطير المسيحية^(٤٧).

لقد اقترح الهولندي ج. أ. ويلكن^(٤٨) تفسيراً آخر لأصل الطوطمية، إذ ربطها بالاعتقاد بتناسخ النفوس. «إن الحيوان الذي انتقلت إليه، بحسب الاعتقاد العام، نفوس الموتى، يصير سلفاً قريباً بالدم، ويعبد بصفته هذه». بيد أن الاعتقاد بتناسخ النفوس هو الذي يقبل التفسير بالأحرى بالطوطمية، وليست هذه بذلك^(٤٩).

صيغت نظرية أخرى في الطوطمية من قبل إثنولوجيين أميركيين ممتازين، من أمثال ف. بواس^(٥٠) وهيل - توت^(٥١)، وغيرهما. وتؤكد هذه النظرية، بالاستناد إلى مشاهدات عن قبائل طوطمية هندية - أميركية، أن الطوطم هو في الأصل الروح الحامي الذي يكتسبه السلف بواسطة حلم من الأحلام ويورثه من بعده ذريته. وقد نوهنا سابقاً بالصعوبات التي تعترض سبيل تفسير أصول الطوطمية

٤٦ - «يجتد هذا الاعتقاد فلسفة ما هي بحال من الأحوال بدائية». أ. لانغ: سر الطوطم، ص ١٩٢.

٤٧ - معوم أن من عقائد المسيحية الكاثوليكية أن مريم، والدة المسيح، قد حملت بها أمها هي نفسها بلا دنس، مثلما هي حملت بالمسيح بلا دنس. «م».

٤٨ - ج. أ. ويلكن: باحث هولندي لا تتوفر عنه معلومات كافية سوى استشهاد فريزر، ومن ثم فرويد، به وكذلك استشهاد مكسيم رودنسون في كتابه عن محمد في المصادر عام ١٩٨٤ في معرض كلامه عن النظام الأمومي في شبه الجزيرة العربية. «م».

٤٩ - فريزر: الطوطمية والزواج الخارجي، م ٤٥، ص ٤٥ وما يليها.

٥٠ - فرانز بواس: أنثروبولوجي أميركي من أصل ألماني (١٨٥٨ - ١٩٤٢). رفض المذهب التطوري، وأدخل مفهوم النسبية الحضارية والخصوصية التاريخية. وقد اعتنق الإيديولوجيا الماركسية وبقي على وفائه لها إلى حين مماته. من مؤلفاته: الأساطير الهندية في ساحل المحيط الأطلسي الأميركي، حدود النهج المقارن في الأنثروبولوجيا، عقل الإنسان البدائي، العرق واللغة والحضارة. «م».

٥١ - تشارلز هيل - توت: أنثروبولوجي كندي من أصل إنكليزي (١٨٥٨ - ١٩٤٤). من مؤلفاته: أعراق السكان الأصليين في أميركا الشمالية البريطانية، فضلاً عن دراسة في أربعة مجلدات عن الساليشيين من سكان كولومبيا البريطانية وكندا والولايات الأمريكية في الساحل الشمالي الغربي من المحيط الهادي. «م».

بالتناقل الوراثي الفردي؛ وناهيك عن ذلك، إن المشاهدات التي أجريت في أستراليا لا تبرر البتة تلك العلاقة النشئية بين الروح الحامي والطوطم^(٥٢).

أما آخر النظريات السيكلولوجية، وهي التي تقدّم بها فونت فتعتبر الواقعتين التاليتين حاسمتين: أولاًهما أن الموضوع الطوطمي الأكثر بدائية والأكثر انتشاراً هو الحيوان، وثانيتهما أن الحيوانات الأكثر انتشاراً بين الحيوانات الطوطمية هي تلك التي لها «نفس»^(٥٣). فالحيوانات المحبوة بنفس، مثل الثعابين والطيور والعظايا والفئران، تبدو وكأنها مقدّر لها سلفاً، بالنظر إلى قدرتها العظيمة على الحركة وعلى الطيران في الأجواء وإلى خصائص أخرى تبعث على المفاجأة والرعب، أن تكون هي الحاملة للنفوس التي فارقت الأجسام. وعلى هذا يكون الحيوان الطوطمي نتيجة للتحويلات الحيوانية الطارئة على النفس البشرية. وهكذا ترتبط الطوطمية، بحسب ما يرى فونت، ارتباطاً مباشراً بالاعتقاد بالنفوس، أي بالأرواحية.

ب، ج - أصل الزواج الخارجي وصلاته بالطوطمية

لئن أتيت بذكر بعض تفاصيل النظريات المتصلة بالطوطمية، فإنني أخشى ألا أكون أعطيت عنها فكرة كافية، بالنظر إلى الاختصارات التي لم يكن أمامي مناص من ركوب مركبها. وأما فيما يخص المسائل التي سنوليها الآن اهتمامنا، فأعتقد أنني مستطيع أن أبيع لنفسي، لفائدة القارئ بالذات، أن أكون أشدّ إيجازاً واقتضاباً بعد. فالمناقشات حول الزواج الخارجي لدى الشعوب الطوطمية بالغة التعقيد وكثيرة لا تحصى بحكم طبيعة المواد المتعلقة بهذا الموضوع. بل يسعنا القول، بدون مبالغة، إن أول ما يميّزها هو الغموض والالتباس. والهدف الذي أنشده يبيح لي أصلاً أن أكتفي بالإشارة إلى بعض الخطوط الهادية ويأحالة من لهم رغبة في تكوين فكرة أعمق عن المسألة إلى المؤلفات الاختصاصية التي استشهدت بها مراراً.

٥٢ - فريزر، المصدر نفسه، ص ٤٨.

٥٣ - فونت: مبادئ علم نفس الشعوب، ص ١٩٠.

إن موقف الباحث من المشكلات المتصلة بالزواج الخارجي رهن بطبيعة الحال، وإلى حدّ ما على أية حال، بتعاطفه مع هذه النظرية الطوطمية أو تلك. وبعض التفسيرات المقترحة لا تمتّ بأية صلة إلى الزواج الخارجي، كما لو أن المؤسستين متميزتان كل التمايز. وعلى هذا النحو نجدنا أمام تصورين، واحدهما يتمسك بالظواهر البدائية فيرى في الزواج الخارجي جزءاً أساسياً من النظام الطوطمي، بينما ينكر ثانيهما هذه الرابطة ولا يعتقد إلا بتطابق عرضي بين هاتين السمتين المميزتين للحضارات البدائية. وقد أخذ فريزر، في أحدث مؤلفاته، بلا تحفظ بوجهة النظر الأخيرة هذه. قال:

«ينبغي أن أرجو القارئ أن يقي نصب عينيّه باستمرار واقع أن المؤسستين كلتيهما، الطوطمية والزواج الخارجي، متميزتان تمايزاً جوهرياً بأصلهما وبطبيعتهما، على الرغم من أنهما تتصاليان وتتداخلان عرضاً واتفاقاً لدى عدد كبير من القبائل» (الطوطمية والزواج الخارجي، م، المقدمة، ص ٧).

وهو يحذّر تحذيراً مباشراً من وجهة النظر المعاكسة التي يرى فيها مصدراً لصعوبات ولضروب شتى من سوء التفاهم. ولكن خلافاً لفريزر، وجد باحثون آخرون وسيلة تتيح لهم أن يروا في الزواج الخارجي نتيجة للتصورات الأساسية للطوطمية. فقد بيّن دوركهام^(٥٤) في أبحاثه أن التابو، المرتبط بالطوطم، كان يستتبع بالضرورة تحظير الاتصال الجنسي بامرأة تنتمي إلى عين طوطم الرجل. فنظراً إلى أن دم الطوطم من نفس دم الرجل، فإنها لفعلة مجرمة (ويبدو أن هذا التحظير يقيم كبير الاعتبار لفضّ البكارة وللحيض) أن يتصل الرجل جنسياً بامرأة تنتمي إلى الطوطم نفسه^(٥٥). بل إن أ. لانغ، الذي ينحاز إلى دوركهام بصدد هذه النقطة، يعتقد أنه ليس من الضروري التذرع بتابو الدم لتعليل حظر المعاشرة الجنسية مع نساء ينتمين إلى عين قبيلة الرجال^(٥٦). فالتابو الطوطمي العام الذي

٥٤ - الحولية الموسيولوجية ١٨٩٨ - ١٩٠٤.

٥٥ - انظر نقد أفكار دوركهام لدى فريزر في الطوطمية والزواج الخارجي، م، ص ١٠١.

٥٦ - سر الطوطم، ص ١٢٥.

ينهى، مثلاً، عن القعود في ظل الشجرة الطوطمية كان يكفي لذلك. ويقترح الباحث نفسه، أصلاً، نظرية أخرى لأصول الزواج الخارجي (انظر لاحقاً) بدون أن يفيدنا شيئاً عن ماهية العلاقة بين كلا تفسيريه.

أما فيما يتصل بالتعاقب في الزمن فيتفق أكثر الباحثين على الاعتقاد بأن الطوطمية سابقة على الزواج الخارجي^(٥٧).

ومن بين سائر النظريات التي تريد تفسير الزواج الخارجي بمعزل عن الطوطمية لن ننوه إلا بتلك التي تبرز للعيان اختلاف مواقف الباحثين من مشكلة زنا المحارم.

فقد فسر ماك لينان^(٥٨) بأرابة كبيرة الزواج الخارجي برواسب العادات التي تنمّ فيما يبدو عن وجود لواقعة خطف النساء في زمن أقدم. وهكذا سلّم بأنه كانت تشيع في الأزمنة الأكثر بدائية عادة اقتناص النساء عن طريق اختطافهن من القبائل الغريبة، فصار الزواج من نساء القبيلة ذاتها نادراً واستثنائياً، وضرب عليه الحظر في نهاية المطاف لأنه غدا «غير مناسب لأنه غير دارج»^(٥٩). وقد بحث عن علة عادة الزواج الخارجي في قلة النساء التي كانت تشكو منها تلك القبائل البدائية، من جراء العادة الشائعة عندئذ والقاضية بقتل معظم الأطفال من الجنس المؤنث من لحظة ميلادهم. وليس لنا أن نشغل أنفسنا بمعرفة ما إذا كانت الوقائع قديمة بتأييد فروض ماك لينان. والأولى منا بالاهتمام هو أن هذه الفروض، حتى في حال قبولنا بها، لا تفسّر لنا سبب امتناع رجال القبيلة عن الزواج من النساء القلائل الباقيات من قبيلتهن، ولا كذلك سبب تجاهل المؤلف لمشكلة زنا المحارم تجاهلاً تاماً^(٦٠).

بالتعارض مع هذا التصور، وبقدر أكبر بكثير من الحق بحسب ظاهر الحال،

٥٧ - يقول فريزر مثلاً (المصدر الآنف الذكر، ٤م، ص ٧٥): «إن العشيرة الطوطمية هيئة اجتماعية تختلف كل الاختلاف عن الطبقة الزواجية الخارجية، ولدينا أسباب وجيهة للاعتقاد بأنها أقدم عهداً بكثير».

٥٨ - الزواج البدائي، ١٨٦٥.

٥٩ - بالإنكليزية في النص. «م».

٦٠ - فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٧٣ - ٩٢.

رأى باحثون آخرون في الزواج الخارجي مؤسسة ترمي إلى توفير الحماية من زنا المحارم^(٦١).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار التعقيد المتزايد للتعقيدات الزوجية المعمول بها في أستراليا، فلن يسعنا إلا أن نشاطر مورغان وبالديون وسبنسر^(٦٢) وهويت رأيهم القائل إن تلك التدابير تحمل دمغة قصد واعٍ، مرام «DELIBERATE DESIGN» بحسب تعبير فريزر، وأنها بلغت فعلاً إلى الهدف الذي رمت إليه. «إنه لمن المستحيل أن نفسر على غير هذا النحو نظاماً بمثل هذا التعقيد والاطراد بجميع تفاصيله»^(٦٣).

ثمة واقعة جديرة بالتنويه بها، وهي أن التعقيدات الأولى التي أعقبت الأخذ بنظام الطبقات الزوجية كانت تطال الحرية الجنسية للجيل الطالع، وبالتالي زنا المحارم بين الإخوة والأخوات، وكذلك بين الأبناء والأمهات، على حين أن زنا المحارم بين الآباء والبنات لم يُلغَ إلا بموجب تحظيرات لاحقة.

لكن إذا عزونا التعقيدات الجنسية الموجبة للزواج الخارجي إلى مقاصد تشريعية، فلن نكون قد فسرنا الأسباب التي دعت إلى ابتداع هذه المؤسسات. من أين ينبع، في التحليل الأخير، الخوف من زنا المحارم، ذلك الخوف الذي ينبغي أن نرى فيه أصل الزواج الخارجي بالذات؟ لا يكفي بطبيعة الحال تفسير رهاب زنا المحارم بنفور غريزي من المعاشرة الجنسية بين أقرب ذوي القربى، مما يعني التعلل بواقعة الخوف من زنا المحارم بالذات، على حين أن التجربة تدلنا أن زنا المحارم، رغباً عن هذا النفور الغريزي من الاتصال الجنسي بين أقرباء الدم، ليس بالظاهرة النادرة، حتى في مجتمعنا الحديث، وعلى حين أن التجربة التاريخية تفيدنا أن الزيجات المحرمة كانت إلزامية بالنسبة إلى بعض الأشخاص من ذوي الامتياز.

٦١ - انظر البحث الأول.

٦٢ - مورغان: المجتمع القديم، ١٨٧٧ - فريزر: الطوطمية والزواج الخارجي، ٤م، ص ١٠٥ وما يليها.

٦٣ - فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ١٠٦.

يفسر وسترمالك^(٦٤) الخوف من زنا المحارم بقوله إن «أشخاصاً من جنس مختلف، يعيشون معاً منذ نعومة أظفارهم، يساورهم نفور فطري من الدخول في علاقات جنسية. وبما أنه تقوم في العادة بين هؤلاء الأشخاص قرابة دم، فإن هذا الشعور يجد في العرف وفي القانون تعبيره الطبيعي، وهو حظر العلاقات الجنسية بين الأقارب الأقربين».. ولئن مارى هافلوك إليس^(٦٥) في الصفة الغريزية لذلك النفور، فإنه لا يبتعد، في كتابه دراسات في سيكولوجيا الجنس STUDIES IN THE PSYCHOLOGY OF SEX، عن هذا التصور عينه حينما يقول: «إن كانت الغريزة الجنسية لا تتجلى بصورة طبيعية بين الإخوة والأخوات أو بين الصبيان والبنات الذين عاشوا معاً منذ نعومة أظفارهم، فهذه محض ظاهرة سلبية تتأتى من كون الشروط اللازمة ليقظة غريزة المجامعة غير متوفرة في الظروف المشار إليها... فلدى الأشخاص الذين عاشوا معاً منذ نعومة أظفارهم تتلَمَّ العادة والألفة جميع الإثارات التي يمكن أن يتسبَّب فيها النظر والسمع والتماس، وتخلقان بين هؤلاء الأشخاص حالة من الانجذاب الهادئ المبرأ عن الشهوات، وتجردانهم من القدرة على توليد التنبيه الإيروسى اللازم لحدوث الانتعاض الجنسي».

إن ما أراه مستغرباً هنا هو أن وسترمالك، إذ يتكلم عن النفور الفطري من المعاشرة الجنسية الذي يستشعره أشخاص عاشوا معاً منذ نعومة أظفارهم، يرى في الوقت نفسه في هذا الميل تعبيراً نفسياً عن الواقعة البيولوجية المتمثلة في أن الزيجات بين أقرباء العصب الواحد ضارة بالنوع. فمن الصعب أن نسلّم بأن غريزة بيولوجية من هذا القبيل يمكن أن تخطئ في تظاهرها السيكولوجي إلى حدِّ فرض الحظر، لا على العلاقات الجنسية، الضارة بالنوع، بين أقرباء العصب الواحد، وإنما على العلاقات، غير الضارة بالمرء من هذا المنظور، بين أعضاء البيت

٦٤ - أصل المفاهيم الأخلاقية وتطورها URSPRUNG UND ENTWICKLUNG DER MORALBEGRIFFE، ٣م، الزواج DIE EHE، ١٩٠٩. انظر في هذا المرجع نفسه دحض الكاتب للاعتراضات التي وُجِّهَتْ إلى تصوره.

٦٥ - هافلوك إليس: طبيب وكاتب ومصلح اجتماعي بريطاني (١٨٠٩ - ١٩٣٩). له كتاب عن الجنسية الخلية، وكان أول من صاغ مفهومى الترجسية والإيروسية. «م».

الواحد أو القبيلة الواحدة. لكنني لا أستطيع أن أقاوم متعة التذكير بالنقد الذي وجهه فريزر إلى ما قاله وسترماك. وبالفعل، يرى فريزر أنه مما لا يمكن فهمه أن ينعدم اليوم وجود أي رأي مسبق ضد العلاقات الجنسية بين أعضاء الأسرة الواحدة، بينما يتعاضم في أيامنا هذه أكثر من أي وقت سبق الخوف من زنا المحارم، الذي هو في رأي وسترماك مجرد نتيجة لذلك الرأي المسبق. وأبلغ عمقاً من ذلك بعد ملاحظات فريزر التالية التي سأستشهد بها بنصّها، لأنها تتفق في نقاطها الأساسية مع الحجج التي بسطتها أنا نفسي في الفصل عن التابو:

«لسنا نفهم ما السبب الذي يمكن أن يحيج غريزة بشرية متأثلة الجذور إلى تعضيدها بقانون. فليس ثمة قانون يأمر الإنسان بأن يأكل ويشرب أو يحذّره من وضع يديه في النار. فالناس تأكل وتشرب وتبقى أيديها بعيدة عن النار غريزياً، وخوفاً من العقوبات الطبيعية، لا القانونية، التي سيجلبونها على أنفسهم فيما لو خالفوا غريزتهم في سلوكهم. والقانون لا يحظر إلا ما يمكن أن يأتيه الناس تحت ضغط بعض غرائزهم. وما تحظره وتعاque الطبيعة بنفسها ليس بحاجة لأن يُحظر ويعاقب بالقانون. وعليه، نستطيع التسليم بغير ما تردد بأن الجرائم المحظورة هي حقاً جرائم قد يقدم الكثير من الناس على اقترافها بسهولة بحكم نوازعهم الطبيعية. ولولا النوازع الفاسدة لما وجدت جرائم؛ وإذا لم توجد جرائم، فما الحاجة إلى حظرها؟ وهكذا، وبدلاً من أن نستنتج من التحضير القانوني لزنا المحارم أنه يوجد نفور طبيعي من زنا المحارم، علينا بالأحرى أن نستنتج منه وجود غريزة طبيعية تدفع باتجاه زنا المحارم، وأنه إذا كان القانون يشجب هذه الغريزة وغرائز طبيعية أخرى كثيرة، فذلك لأن الناس المتمدنين قد أدركوا أن إشباع هذه الغرائز الطبيعية سيكون ضاراً من وجهة النظر الاجتماعية»^(٦٦).

في مقدوري بعد أن أضيف إلى محاكاة فريزر المرموقة هذه أن تجارب التحليل النفسي وخبراته تثبت استحالة وجود نفور فطري من العلاقات المحرمة. بل تظهر على العكس أن الرغبات الجنسية الأولى للإنسان المراهق هي على الدوام من



طبيعة محرمية، وأن هذه الرغبات المقموعة تلعب دوراً بالغ الأهمية بوصفها عللاً معيّنة للأعصبة اللاحقة.

ينبغي إذاً أن نتخلى عن التصور الذي يرى في الخوف من زنا المحارم غريزة فطرية. والأمر بالمثل بالنسبة إلى تصور آخر لتحضير زنا المحارم، وهو تصور يؤيده أنصار كثير، ومؤداه أن الأقوام البدائية، بعد أن لاحظت في زمن مبكر الأخطار التي تنطوي عليها زيجات العصب الواحد من منظور التناسل، قررت تحضير زنا المحارم وهي عليّ أتم علم بالموجبات. والاعتراضات على محاولة التفسير هذه عديدة للغاية^(٦٧). فأولاً، وعلاوة على أن تحضير زنا المحارم ينبغي أن يُعدّ سابقاً بكثير على الاقتصاد القائم على أساس استخدام الحيوانات الأهلية، وهو الاقتصاد الذي ما كان لغيره أن يقدم معطيات عما يترتب على قرابة العصب الواحد من عواقب على صفات العرق، فإن الطبيعة الوخيمة لهذه العواقب لا تزال إلى يومنا هذا غير مسلّم بها، وفيما يتصل بالإنسان يعسر إثباتها. ثانياً، إن كل ما نعرفه عن المتوحشين الحاليين لا يرجّح كفة الفرضية القائلة إن أسلافهم الأبعدين شغلوا أنفسهم بهمّ صيانة الذرية من العواقب الضارة لزيجات العصب الواحد. وإنه لمن شبه السخف أن نغزو إلى أولئك الناس العاجزين عن كل تبصر واستباق للأحداث، والذين يعيشون يومهم بيومهم، دوافع تتصل بعلم الصحة وحفظ النسل، مع أن مثل هذه الاعتبارات يكاد لا يقام لها وزن حتى في ظل حضارتنا الحاضرة^(٦٨).

بوسعنا أخيراً الاعتراض بأنه لا يكفي أن نغزو تحضير زيجات العصب الواحد إلى أسباب صحية وعملية خالصة لنفسر النفور العميق من زنا المحارم في مجتمعاتنا العصرية. فكما بيّنت في غير هذا الموضع^(٦٩)، فإن هذا الخوف من زنا المحارم هو أشدّ حدة وأكثر قوة بعد لدى الأقوام البدائية التي لا تزال موجودة إلى اليوم منه لدى الشعوب المتحضرة.

٦٧ - انظر دوركهيم: تحضير زنا المحارم، في الحولية السوسولوجية، م١، ١٨٩٦ - ١٨٩٧.

٦٨ - يقول ش. داروين عن المتوحشين: «إنهم عاجزون عن توقع الآفات البعيدة التي يمكن أن تصيب ذريتهم».

٦٩ - انظر البحث الأول.

وعلى حين أنه كان لنا أن نتوقع أن يكون لدينا أيضاً، لتفسير الخوف من زنا المحارم، الخيار بين أسباب سوسولوجية وبيولوجية وسيكولوجية، على اعتبار أن العوامل السيكولوجية ليست بدورها إلا غطاءً لتظاهر القوى البيولوجية، نرانا مكرهين، في ختام التحليل، على تبني إقرار فريزر الاستسلامي: إننا نجهل أصل الخوف من زنا المحارم، ولا نعرف حتى الاتجاه الذي يتعين علينا أن نبحث فيه عنه. وما من حلٍّ من الحلول المقترحة حتى الآن للغز يبدو لنا باعثاً على الرضى^(٧٠).

ينبغي أن أشير بعد إلى محاولة أخيرة لتفسير أصل زنا المحارم، وهذه المحاولة تختلف اختلافاً جذرياً عن المحاولات التي استعرضناها حتى الآن، ومن الممكن أن توصف بأنها استباقية.

إنها ترتبط بفرضية لشارلز داروين حول الحالة الاجتماعية البدائية البشرية. فمن العادات الحياتية للقرود العليا استنتج داروين أن الإنسان عاش هو أيضاً في أول الأمر في نقائل^(٧١) صغيرة، كانت غير الذكور الأقوى والأكبر سناً تحول ضمن إطارها دون الاختلاط الجنسي:

«طبقاً لما نعلمه عن غيرة جميع الثدييات، التي نرى كثرة منها مسلحة حتى بأعضاء خاصة تسهل عليها صراعها مع مزاحميهها، نستطيع أن نستنتج بالفعل أن الاختلاط العام بين الجنسين في حالة الفطرة واقعة بعيدة الاحتمال جداً... لكن إذا رجعنا أدرأجنا في مجرى الزمن إلى أسحاق بعيدة بما فيه الكفاية، وحكمنا على العادات البشرية طبقاً لما هو قائم اليوم، فإن الاستنتاج الأرجح احتمالاً هو أن البشر عاشوا في بادئ الأمر في جماعات صغيرة، وكان لكل رجل منهم عموماً امرأة واحدة. ولكن إذا كان رجلاً بعينه قوياً نراه يحوز في بعض الأحيان عدة نساء يذود عنهن بغيرة ضد سائر الرجال. أو كذلك حتى لو فرضنا أنه ليس

٧٠ - «هكذا يبقى الحل الأخير للزواج الخارجي، وبالتالي لقانون زنا المحارم (ما دام الزواج الخارجي جرى تأسيسه بغية تحاشي زنا المحارم) معضلة مستغلقة اليوم كما بالأمس» (الطوطمية والزواج الخارجي، ص ١٦٥).

٧١ - النقائل جمع نقيل أو نقيلة HORDES: حشد مترحل من البدائيين. «م».

بحيوان اجتماعي، فإن ذلك لا يمنع أنه أمكن له أن يعيش، نظير الغوريلا، مع عدة نساء لا تعود حيازتهن إلى أحد سواه: وآية ذلك أن جميع البدائيين يتشابهون فيما بينهم بكون ذكر مفرد منهم هو وحده البارز في الجماعة. فإذا ما شَبَّ الذكر الفتى عن الطوق دخل في صراع مع الآخرين في سبيل السيطرة، والأقوى بينهم هو الذي يغدو زعيم الجماعة بعد أن يقتل أو يطرد جميع منافسيه (د. سافاج^(٧٢) في مجلة بوسطن للتاريخ، م٥، ١٨٤٥ - ١٨٤٧). فإذا ما أقصي الذكور الفتيان على هذا النحو وهاموا على وجوههم من مكان إلى آخر، أخذوا على أنفسهم بدورهم عهداً، متى ما أفلحوا أخيراً في العثور على امرأة، بأن يمنعوا زيجات العصب الواحد الضيقة أكثر مما ينبغي بين أعضاء الأسرة الواحدة^(٧٣).

يبدو أن أتكينسون^(٧٤) هو أول من تحقق من أن الشروط التي عزاها داروين إلى النقيض البدائي ما كان لها، عملياً، إلا أن تفرض على الرجال الشبان الزواج الخارجي^(٧٥). فقد كان في مقدور كل منفي من أولئك المنفيين أن يؤسس نقيلاً مشابهاً، يُفرض فيه حظر العلاقات الجنسية ويُحافظ عليه نزولاً عند حكم غير الزعيم؛ وعلى هذا النحو آل الأمر بتلك الشروط مع مَرِّ الزمن إلى توليد القاعدة التي رسخت في الأذهان في شكل قانون: لا علاقات جنسية بين أعضاء النقيض الواحد. وبعد نشوء الطوطمية تحولت هذه القاعدة إلى القاعدة التالية: لا علاقات جنسية في داخل الطوطم.

٧٢ - الدكتور توماس سافاج: راع بروتستانت أميركي (١٨٠٤ - ١٨٨٠). طبيب وعالم طبيعيات. أرسل في بعثة دينية إلى ليبيريا واكتشف هناك قحف فرد كبير كان لا يزال مجهولاً إلى ذلك الحين وعرف بعدئذ باسم غوريلا الغرب. «م».

٧٣ - أصل الإنسان ABSTAMMUNG DER MENSCHEN، الترجمة الألمانية بقلم: كاروس، ٢م، الفصل ٢٠، ص ٣٤١.

٧٤ - جيمس جاسبر أتكينسون: مزارع وكاتب بريطاني (١٨٤٦ - ١٩٣٩). أقام في مستعمرة كاليدونيا الجديدة ووظف كل ثروته في شراء المراعي وتطويرها. كتب مقالاتاً إثنوغرافية عن عادات السكان الأصليين نشرها نسيه الكاتب الإسكتلندي أندرو لانغ عام ١٩٠٣ تحت عنوان القانون البدائي. «م».

٧٥ - القانون البدائي PRIMAL LAW، لندن ١٩٣٠ (تقلاً عن أ. لانغ: الأصول الاجتماعية).

لقد انحاز أ. لانغ^(٧٦) إلى هذا التفسير للزواج الخارجي. ولكنه في المؤلف نفسه أخذ بناصر النظرية الأخرى (نظرية دوركهايم) التي ترى في الزواج الخارجي نتيجة للقوانين الطوطمية. وليس من اليسير التوفيق بين التصورين؛ فبموجب التصور الأول وُجد الزواج الخارجي قبل الطوطمية، وبمقتضى التصور الثاني يغدو نتيجة لها^(٧٧).

(٣)

لا تلقي الخبرة التحليلية النفسية على هذه الظلمة سوى شعاع واحد يتيّم من النور.

ذلك أن موقف الطفل من الحيوانات ينطوي على تشابهات كثيرة مع موقف البدائي منها. فالطفل لا يستشعر بعد شيئاً من تلك الكبرياء التي يصطنعها الراشد المتحضر حينما يرسم خطأ فاصلاً واضحاً بينه وبين سائر ممثلي العالم الحيواني. فالطفل يرى في الحيوان بلا تردد عديلاً له؛ وهو إذ يقرّ إقراراً صريحاً وصادقاً بحاجاته، يشعر أنه أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان الراشد الذي يجده في أرجح الظن على قدر أعظم من الإلغاز.

٧٦ - سر الطوطم، ص ١١٤، ١٤٣.

٧٧ - «إذا صبح، بمقتضى نظرية السيد داروين، أن الزواج الخارجي كان قائماً فعلاً وواقعاً قبل أن تخلع عليه المعتقدات الطوطمية مصادقة قانونية على الصعيد العملي، فإن مهمتنا ستكون ميسورة نسبياً. وفي مثل هذه الحال ستكون القاعدة العلمية الأولى هي قاعدة السيد الغيور: «لا يجوز لأي ذكر أن يمسّ إناث معسكري»، معززة بإبعاد الأبناء المراهقين. وبمرور الزمن تتلبس هذه القاعدة، وقد غدت على أساس هذا الفرض عادية ومألوفة، الشكل التالي: «لا زواج في داخل الجماعة المحلية». ولنفترض بعد ذلك أن الجماعات المحلية سُميت بأسماء حيوانات، فعندئذ تصبح القاعدة: «لا زيجات في داخل الجماعة الحاملة لاسم حيوان مثل نعامة، غراب، أوبوسوم^(*)، شنقب؛ لا زواج بين شنقب وشنقية». ولكن إذا لم تكن الجماعات البدائية تتقيد بقاعدة الزواج الخارجي فلا بدّ أنها صارت تتقيد بها منذ أن تولدت عن أسماء الحيوانات والنباتات، إلخ، التي تبتئها الجماعات المحلية، الأساطير والمحرمات الطوطمية، (سر الطوطم، ص ١٤٣، والكلمات القليلة المسوّدة في هذا الشاهد هي من تسويدي). وفي بحثه عن الموضوع نفسه (مجلة فولكلور، كانون الأول/ديسمبر ١٩١١) يبنينا لانغ على كل حال أنه ما عاد يرى في الزواج الخارجي نتيجة للتأبو «الطوطمي العام».

(*) الأوبوسوم: حيوان جرابي صغير أكل للحم. «م».

على هذا التوافق الأمثل بين الطفل والحيوان يطرأ في بعض الأحيان تشويش غريب. فقد يطفى الطفل على حين غرة يخاف من لمس الحيوانات ويهرب من الاحتكاك بجميع مثلي نوع بعينه منها، حتى من مرأها. وعندئذ ترتسم معالم اللوحة السريرية لرهاب الحيوانات، وهو واحدة من أكثر الآفات العصائية النفسية تواتراً في تلك السن، وربما الشكل المبكر لإصابة من هذا القبيل. ويكون موضوع الرهاب بصورة عامة حيوانات كان الطفل أبدى نحوها إلى ذلك الحين أعظم الاهتمام، ولكن لا يكون لموضوع الرهاب هذا صلة بأي حيوان فردي. واختيار الحيوانات القابلة لأن تصير مواضيع للأرربة ليس واسعاً للغاية في المدن. فهني في الغالب أحصنة وكلاب وقطط، وفي النادر طيور، وفي كثير من الأحيان حشرات مثل الخنافس والفراشات. وقد تكون في بعض الأحيان حيوانات لا يعرفها الطفل إلا عن طريق كتيبه المصوّرة أو الحكايا التي يسمعها؛ وعندئذ تغدو موضوعاً للحرص المجاوز الحدّ وغير المنطقي الذي يصاحب تلك الأرربة. ونادراً ما نفلح في كشف العارض أو الحادث الذي عيّن هذا الاختيار الحارق للمألوف لحيوان الرهاب. وإني أدين لكارل أبراهام بإطلاعي على حالة شرح فيها الطفل نفسه خوفه من الزناير، بقوله إن لون جسم الزنبرور وتحازيره تذكّره بالنمر الذي هو، بحسب ما تناهى إلى علمه، حيوان يتعيّن على المرء أن يخافه.

إن أرربة الحيوانات لدى الأطفال لم تحظَ بعد بدراسة تحليلية متأنية، على الرغم من أنها تستأهل ذلك إلى أبعد حدّ. ومرّد ذلك بكل تأكيد إلى الصعوبات التي يصطدم بها تحليل الأطفال الصغار السن. ومن ثم لا يسع أحداً أن يجزم بأنه يعرف المعنى العام لهذه الآفات، بل إني لا أعتقد أنه من الممكن أن يكون لها مدلول واحد. بيد أن بعض حالات من هذه الأرربة، من تلك التي تتخذ موضوعاً لها الحيوانات الكبيرة، ثبت أنها لا تستعصي على التحليل، وكشفت للباحث عن سرّها. فجميع هذه الحالات تدور حول موضوع واحد: فحينما يكون الأطفال المفحوصون من الصبيان نجد أن حصرهم موحى به إليهم من قبل الأب، وأنه جرى تحويله فقط باتجاه الحيوان.

من المحقق أن جميع أولئك الذين زاولوا التحليل النفسي بقدر أو بأخر شاهدوا

حالات من هذا القبيل، وتكوّن لديهم الانطباع نفسه. بيد أنني لا أستطيع هنا أن أستشهد إلا بعدد طفيف من المنشورات المفصلة حول هذا الموضوع. وإنه ليجانب الصواب من يستنتج من هذه الصدفة الأدبية النادرة أن تأكيدنا لا يستند إلا إلى مشاهدات منعزلة. وسأستشهد، على سبيل المثال، بباحث اهتم بصورة ذكية بأعصاب أطفاله. يروي هذا الرجل، وهو الدكتور وولف^(٧٨) (من أوديسا)، في معرض وصفه السريري لعصاب صبي له من العمر تسع سنوات، أن هذا المريض الصغير السن كان يشكو منذ أربعة أعوام من رهاب الكلاب. «حينما كان يشاهد في الطريق كلباً يركض أمامه، كان يطفق ييكي ويصيح: «أيها الكلب الصغير الظريف، لا تؤاخذني، سأكون لطيفاً». وكان يقصد بقوله «سأكون لطيفاً» أنه لن يعزف بعد الآن على الكمان (أي لن يعود يستمني)^(٧٩).

يلخص المؤلف نفسه بعد ذلك حالته على النحو التالي: «ما رهابه من الكلاب في حقيقته إلا خوف الأب الذي جرى إسقاطه على الكلب، وذلك لأن هتافه الغريب: «أيها الكلب، سأكون لطيفاً» (أي «لن أستمني») موجّه بحصر المعنى إلى الأب الذي كان حظّر عليه هذا الاستمنا». ويضيف المؤلف في حاشية ما يلي، وهو ما يتفق تماماً مع مشاهداتي ويشهد في الوقت نفسه على وفرة هذه الحالات: «أعتقد أن هذه الأربة (أربة الأحصنة والكلاب والقطط والدجاج وغيرها من الحيوانات الأهلية) لا تقلّ تواتراً على أية حال لدى الطفل عن المخاوف الليلية وتتكشف دوماً عند التحليل عن أنها نابعة من إزاحة ونقل للخوف المستشعر إزاء أحد الوالدين إلى أحد الحيوانات. فهل ينجم رهاب الفئران والجرذان، الواسع الانتشار، عن الآلية نفسها؟ هذا ما لا أستطيع توكيده». في المجلد الأول من حولية المباحث التحليلية النفسية والمرضية النفسية،

٧٨ - موشي وولف: طبيب روسي من أصل ألماني (١٨٧٨ - ١٩٧١). أسس جمعية موسكو للتحليل النفسي وهاجر إلى تل أبيب عام ١٩٣٣ حيث أسس جمعية فلسطين للتحليل النفسي التي صار اسمها فيما بعد جمعية تل أبيب للتحليل النفسي. من مؤلفاته: مساهمة في الجنسية الطفلية. «م».

٧٩ - وولف: مساهمة في الجنسية الطفلية، في المجلة المركزية للتحليل النفسي، ١٩١٢، ٢م، العدد ١، ص ١٥ وما يليها.

نشرت «تحليل رهاب صبي في الخامسة من العمر»^(٨٠)، وكان والد هذا الصبي هو الذي زوّدني مشكوراً بتقرير عن حالته. فقد كان هذا الصبي يخاف خوفاً شديداً من الأحصنة حتى بات يتردد في الخروج إلى الطريق. وكان يخشى أن يدخل الحصان إلى غرفته ليعضّه. وقد تبين فيما بعد أنه كان يرى في ذلك عقاباً على السقوط (الموت) الذي كان يتمناه للحصان. وبعدما تمّ تسكين الخوف الذي كان الطفل يستشعره إزاء أبيه، وضح للبيان أنه كان قاوم رغبة في غياب الأب (رحيله، موته). وكما أوضح هو نفسه بمنتهى الجلاء، كان يرى في الأب منافساً له يزااحمه على آيات حب الأم التي كانت تتجه إليها على نحو مبهم حفزاته الجنسية الأولى. ومن ثم وجد نفسه في الموقف النمطي للطفل الذكر، وهو الموقف الذي نطلق عليه اسم عقدة أوديب والذي نرى فيه العقدة المركزية للأعصبة بصفة عامة. والواقعة الجديدة التي أزاح لنا النقاب عنها تحليل هانز الصغير مثيرة جداً للاهتمام من منظور تفسير الطوطمية: فالطفل قد حوّل باتجاه أحد الحيوانات شطراً من المشاعر التي كانت تساوره إزاء الأب.

لقد أتاح لنا التحليل أن نستكشف مسارات الربط والتداعي - سواء منها المهمة من ناحية المضمون أو العارضة - التي سلكها هذا التحويل. فالكراهية المتولدة من المزاحمة مع الأب ما تسنى لها أن تتظاهر وتفصح عن نفسها بملء الحرية في حياة الطفل النفسية، إذ حيّدها الخنو والإعجاب اللذان كانا يخامرانه أيضاً حيال الشخص نفسه؛ فكان أن نجم عن ذلك بالنسبة إلى الطفل موقف ملتبس، ازدواجي، إزاء الأب، صراع ما أفلت منه إلا بإسقاطه مشاعره العدائية والخوفية على موضوع بديل. بيد أن هذا التحويل كان يعجز عن فضّ النزاع عن طريق الفصل الباتر بين العواطف الحانية والعواطف العدائية. فاستمر النزاع بعد التحويل، واستمر الموقف الازدواجي قائماً، ولكن هذه المرة حيال الموضوع البديل. ومن المحقق أن هانز الصغير ما كان يخاف الأحصنة فحسب، بل كان أيضاً مفعماً نحوها بالاحترام ويوليها اهتمامه البالغ. فما إن سكن خوفه، حتى تماهى هو نفسه مع الحيوان الخيف، فراح يخبّ كحصان ويعضّ

٨٠ - هي الحالة المعروفة باسم حالة هانز الصغير. انظر ترجمتنا لهذا النص بعنوان: التحليل النفسي لرهاب الأطفال في المجلد الثالث من المؤلفات شبه الكاملة. «م».



بنفسه أباه^(٨١). وفي طور آخر من تراخي الرهاب، ماهى عن طيب خاطر والديه مع حيوانات كبيرة أخرى^(٨٢).

لا نستطيع أن نمسك أنفسنا عن استشفاف بعض سمات الطوطمية في مظهرها السلبي في أربة الحيوان هذه لدى الأطفال. على أننا ندين للسيد فيرنزي بالمشاهدة النادرة والبديعة لحالة يمكن أن نرى فيها تظاهراً للطوطمية الإيجابية لدى أحد الأطفال^(٨٣). فلدى الصغير أرباد، الذي روى لنا السيد فيرنزي قصته، كانت الميول الطوطمية تستيقظ، لا بالترباط المباشر مع عقدة أوديب، وإنما على نحو غير مباشر، وبالترباط مع العنصر النرجسي في هذه العقدة، أي رهاب الخضاء. لكن لو قرأنا قراءة مستأنية القصة السابقة، قصة هانز الصغير، لوجدنا فيها أيضاً شواهد كثيرة على الإعجاب الذي كان الطفل يستشعره إزاء الأب، بسبب حجم جهازه التناسلي ولأنه كان يرى فيه خطراً يهدد أعضائه التناسلية هو نفسه. ففي عقدة أوديب وفي عقدة الخضاء يلعب الأب الدور نفسه، دور الخصم المهاب الجانب لما يساور الطفل من اهتمامات جنسية. والخضاء أو سمل العينين هو العقاب الذي يتوعد به^(٨٤).

٨١ - المصدر المذكور، ص ٣٧.

٨٢ - تخيل الزرافة، ص ٢٤.

٨٣ - س. فيرنزي: الرجل / الديك الصغير، في المجلة الدولية للتحليل النفسي، ٢م، ١٩١٣، العدد ٣.

٨٤ - بصدد إبدال الخضاء سماً للعينين، وهو ما جاء ذكره أيضاً في أسطورة أوديب، انظر مداخلات رايتلر وفيرنزي ورائك وإيدر^(٨٥) في المجلة الدولية للتحليل النفسي، ١٩١٣، العدد ٢^(٨٦).

(*) مونتاغ دافيد إيدر: طبيب ومحلل نفسي بريطاني (١٨٦٥ - ١٩٣٦). ترجم إلى الانكليزية نصراً لفرويد ويونغ، ولكنه كان ميالاً إلى الأول أكثر منه إلى الثاني. وقد صاغ عام ١٩٣٢ مفهومه عن أسطورة التقدم مؤكداً أن التقدم التكنولوجي ليس من شأنه إلا أن يزيد في تعاسة الإنسان الذي يفقد أكثر فأكثر السيطرة على محيطه. وقد انتهى إلى الجمعية النقاوية الناطقة بلسان الحركة الاشتراكية البريطانية، ولكنه كان في الوقت نفسه ذا نزعة صهيونية متطرفة، وقد انتخب رئيساً للاتحاد الصهيوني البريطاني، وعارض تقسيم فلسطين إلى دولتين باعتبار فلسطين وطناً قومياً لليهود وحدهم. «م».

(**) الإحالة هنا إلى المقالات الأربع التالية:

- رودولف رايتلر: حول رمزية العين. - ساندور فيرنزي: حول رمزية العين أيضاً.

- أوتو رائك: شكل غير موصوف بعد من حلم أوديب. - مونتاغ دافيد إيدر: أحلام العيون.

هامش الترجمة الفرنسية الجيدة.

كان لأرباد عامان ونصف عام من العمر حينما أراد ذات يوم، وكان في الريف، أن يول في الحتم، فعضت قضيبه أو نهشته دجاجة. فلما رجع في السنة التالية إلى المكان نفسه تخيل نفسه دجاجة، وصار الحتم وكل ما يجري فيه شغله الشاغل، وقايض لغته البشرية بالصيء والقوقأة في فناء الدواجن. وفي زمن تسجيل التقرير عن الحالة (وكان له من العمر آنئذ خمسة أعوام) كان قد استعاد الكلام، ولكنه بات لا يتكلم إلا عن الدجاج وغيره من الدواجن. ولم يكن يعرف من دمية أخرى ولا يغني سوى الأغاني التي يرد فيها ذكر للطيور. وكان موقفه من حيوانه الطوطم ازدواجياً بلا لبس: كره وحب مسرفان. وكانت لعبته المفضلة عراك الدجاج:

«كانت فرحة له وبهجة أن يحضر العراك الذي ينشب بين ذوات الأجنحة. وكان يستطيع أن يرقص طوال ساعات حول جثث الدجاجات وهو في حالة لا توصف من التهيج». ثم كان يطفق يعانق الحيوان السريع، وينظف ويغطي بالقبل صور الدجاجات التي كان أساء بنفسه معاملتها وعذبها من قبل.

كان الصغير أرباد يحرص بنفسه على ألا يدع ظلاً من شك يحوم حول دلالة موقفه الغريب الشاذ. وكان يعرف، عند الاقتضاء، كيف ينقل رغباته، مستعياً عن نمط تعبيرها الطوطمي بنمط تعبير مستقى من اللغة الدارجة. قال يوماً: «أي ديك، وأنا الآن صغير، أنا صوص. لكن يوم سأكبر سأصير دجاجة، ويوم سأكبر أكثر بعد سأصير ديكاً». ومرة أخرى أراد على حين بغتة أن يأكل من «الأم المقددة» (بالتشابه مع الفروج المقدد). وكان يطيب له أن يتوعد الآخرين بالخصاء، بعد أن استشعر هو نفسه تهديداً من هذا القبيل من جراء الممارسات الاستثنائية التي كان يجريها على قضيبه.

أما علة اهتمامه بكل ما يجري في فناء الدواجن، فلم تكن موضعاً للشك في نظر فيرنزي: «كانت العلاقات الجنسية المستعرة بين الديك والدجاجة وتطريق البيض وتفقيص الصوص تشبع فضوله الجنسي الذي كان منصباً، في الحقيقة، على ما يجري في الأسرة البشرية. وقد قال يوماً لجارة لهم متصوراً مواضيع رغباته طبقاً لما رآه في فناء الدواجن: «سأتزوجك، أنت وأختك وبنات

عمي الثلاث والطاهية.. كلا، بل أُمي بدل الطاهية».

سوف نستكمل لاحقاً الاستنتاجات التي يوحى بها التقرير عن هذه الحالة. ولنقتنع هنا بالإشارة إلى وجهين من وجوه التشابه بين حالتنا هذه وبين الطوطمية: التماهي التام مع الحيوان الطوطمي^(٨٥) والموقف الازدواجي منه. وبالاستناد إلى هذه الملاحظات نعتقد أنه من المباح لنا أن ندرج طبقاً للصيغة الطوطمية (ما دام الأمر متعلقاً بالإنسان) الأب محل الحيوان الطوطمي. لكن سرعان ما ندرك، لدى قيامنا بهذا الإبدال، أننا لم نتقدم تقدماً يذكر، وعلى الأخص لم نخطُ إلى الأمام خطوة جريئة حقاً. فما نعتقد أننا اهتدينا إليه إنما ينبئنا به البدائيون أنفسهم، وحيثما لا يزال النظام الطوطمي ساري المفعول نجد أن الطوطم يُسَمَّى باعتباره سلفاً. وكل ما فعلناه هو أننا عزونا معنى حرفياً إلى هذه التسمية التي لا يدري لها الإثنولوجيون تفسيراً والتي وضعوها لهذا السبب في آخر اهتماماتهم. بيد أن التحليل النفسي يحدو بنا، على العكس، إلى إيلاء هذه النقطة كامل ما تستأهله من أهمية واتخاذها منطلقاً لمحاولة تفسيرنا للطوطمية^(٨٦).

إن النتيجة الأولى لإبدالنا مثيرة جداً للاهتمام. فإن لم يكن الحيوان الطوطمي سوى الأب بالذات، نجدنا أمام ما يلي: إن الوصيتين الرئيسيتين في الطوطمية، القاعدتين التابويتين اللتين تُولَّغان نواتها، وأعني بهما تحظير قتل الطوطم وتحظير الزواج من امرأة تنتمي إلى الطوطم نفسه، تتطابقان، من حيث مضمونهما، مع جريمتي أوديب الذي قتل أباه وتزوج أمه، ومع رغبتَي الطفل البدائيتين اللتين ربما يُولف كبتهما غير الكافي أو استيقاظهما نواة الأعصبة كافة. وإذا لم تكن هذه المعادلة من بنات المصادفة، فمن المفروض أن تمكنتنا من تفسير ولادة الطوطمية في الأزمنة الأكثر نأياً. وبعبارة أخرى، من المفروض بنا أن نصيب فلاحاً في أن نثبت

٨٥ - إنني أدين للسيد أ. رانك بإطلاعي على حالة رهاب من الكلاب لدى طفل ذكي أعاد تفسيره لنمط تمخّض مرضه إلى أذهاننا نظرية الأروتنا الطوطمية المشار إليها آنفاً (ص ١٤٦). فقد كان يترأى لهذا الفتى أنه علم من أبيه أن والدته أربعها يوماً كلب فيما كانت حاملاً به.

٨٦ - يُولف هذا التماهي، في نظر فريزر، جوهر الطوطمية بالذات: «إن الطوطمية هي تماهي الإنسان مع طوطمه». الطوطمية والزواج الخارججي، م ٤٠، ص ٥.

أن من الوقائع المحتملة أن يكون النظام الطوطمي تولّد من شروط عقدة أوديب، مثله في ذلك مثل رهاب «هانز الصغير» من الحيوانات وانحراف «أرباد الصغير» الدجاجي. ولكي نثبت هذا الاحتمال أو هذه الاستلاحة سنعكف، في الصفحات التالية، على دراسة خاصة لم يأت لها بعد ذكر من خاصيات النظام الطوطمي، أو الديانة الطوطمية كما قد يباح لنا القول.

(٤)

لقد أفصح و. روبرتسون سميث^(٨٧)، عالم الطبيعيات وفقه اللغة وشارح التوراة وعالم الآثار، ذو العقل الشمولي والبصير والمنعقد من الأحكام المسبقة، المتوفى سنة ١٨٩٤، أفصح في كتابه عن ديانة الساميين، الصادر عام ١٨٨٩^(٨٨)، عن رأي مفاده أن طقساً غريباً، يعرف باسم الوليمة الطوطمية، كان يؤلف من البداية جزءاً لا يتجزأ من النظام الطوطمي. وما كان في حوزته، تأييداً لفرضه، سوى وصف واحد يتيم لطقس من هذا القبيل، يعود تاريخه إلى القرن الخامس للميلاد، ولكنه عرف كيف يخلع عليه درجة كبيرة من مشاكلة الواقع بفضل تحليل التضحية لدى الساميين القدامى. وبما أن التضحية تفترض شخصاً إلهياً، فقد أخذ الاستدلال هنا شكلاً تراجعياً انطلق من مرحلة عليا من الطقوس الدينية لينتهي إلى المرحلة الدنيا من الطوطمية.

سوف أحاول أن أورد من كتاب روبرتسون سميث الممتاز المقاطع الأكثر إثارة للاهتمام والمتصلة بأصل طقس التضحية ومدلوله، مهماً التفاصيل التي لها في كثير من الأحيان نصيبها الكبير من الجاذبية، وكذلك التطور اللاحق لهذا الطقس. وإني أحذر القارئ ألا يتوقع أن يجد في خلاصتي هذه الوضوح وصحو الفكر وقوة البرهان المميّزة للنص الأصلي.

٨٧ - وليم روبرتسون سميث: قس وأثروبولوجي إيرلندي (١٨٤٦ - ١٨٩٤). ناشر الموسوعة البريطانية. يُعدّ كتابه عن ديانة الساميين مدخلاً رئيسياً إلى الدراسة المقارنة للأديان. «م».

٨٨ - و. روبرتسون سميث: ديانة الساميين THE RELIGION OF THE SEMITES، الطبعة الثانية، لندن ١٩٠٧.



يبيّن روبرتسون سميث أن التضحية على المذبح كانت تؤلف الجزء الرئيسي من منظومة طقوس الديانات القديمة. وكانت تضطلع بالدور عينه في الأديان كافة، بحيث يسعنا أن نفسر وجودها بأسباب بالغة العمومية ومولدة في كل مكان للنتيجة عينها.

على أن التضحية، الفعل المقدس الأول (SACRIFICIUM)، لم يكن لها في البداية الدلالة عينها التي ستكتسبها في عصور لاحقة: تقديم أضحية للإله بهدف استماتته أو استدرار عطفه (ومن المعنى الثانوي للتنازل عن الذات جاء لاحقاً الاستخدام الديني للكلمة)^(٨٩). وكل شيء يحمل على الاعتقاد بأن التضحية لم تكن في بادئ الأمر سوى «فعل تعاضد تشاركي بين الإله وعباده»^(٩٠)، فعل تواصل واتحاد بين المؤمنين وربه.

كانت الأشياء التي تُقدّم على سبيل الأضحية هي الأشياء التي تؤكل وتشرب؛ فالإنسان يضحي لإلهه بما يقتات به هو نفسه: لحم، حبوب، ثمار، خمر، زيت. ولم يكن هناك من تقيدات أو استثناءات إلا فيما يخص لحم الأضحية. فالحيوانات التي يُضحي بها كانت تُستهلك من قبل الإله وعباده معاً؛ وكانت الأضاحي النباتية هي وحدها التي يُخصّص بها الإله بلا شريك. ومن المحقق أن أضاحي الحيوانات هي الأقدم عهداً وأنها وحدها التي وُجدت في غابر الأزمان. أما أضاحي النباتات فتعود في أصلها إلى تقديم بواكير الثمار كافة، وكانت بمثابة جزية تدفع لربّ الأرض والبلاد. غير أن أضاحي الحيوانات أقدم عهداً من زراعة الأرض.

تثبت الرواسب اللغوية على نحو أكيد ومحقق أن الحصة المخصصة للإله من الأضحية كانت تعدّ في بادئ الأمر قوتاً فعلياً له. ومع تجريد الطبيعة الإلهية تدريجياً من الصفة المادية صار هذا التصور يجرح المشاعر؛ وخُيّل للناس أنهم واجدون من المأزق منفذاً إذا لم يخصّوا الإله إلا بالجزء السائل من الطعام. وقد

٨٩ - كما في قولنا مثلاً: ضحى بثروته أو بوظيفته من أجل أولاده. «م».

٩٠ - بالإنكليزية في النص. «م».



أُتاح استعمال النار في زمن لاحق إمكانية إعداد الأغذية البشرية بحيث تعطى شكلاً وطعماً ومظهراً أكثر لياقة بالجواهر الإلهي. وكان الشراب الذي يُقدّم للإله في البداية دم الحيوانات الأضاحي، ثم حلّ محلّه في زمن لاحق الخمر. وكان القدامي يرون في الخمر «دم الكرمة»: وذلك هو الاسم الذي لا يزال الشعراء يطلقونه عليه إلى يومنا هذا.

إن الشكل الأقدم للتضحية والسابق على الزراعة واستعمال النار يتمثل إذاً بالأضحية الحيوانية التي كان لحمها ودمها يُستهلكان بالتشارك من قبل الإله وعباده. وكان من الأهمية بمكان أن يتلقى كل مشارك حصته من الطعام، وكانت هذه الحصّة تُحدّد وتُقسّم سلفاً.

كانت هذه التضحية طقساً عاماً، عيداً تحتفل به العشيرة عن بكرة أبيها. وبصفة عامة، كان الدين ملك الجميع، وكان الواجب الديني التزاماً اجتماعياً. وكانت التضحيات تتزامن والأعياد لدى الشعوب قاطبة، إذ كانت كل تضحية تتوافق بعيد، ولم يكن ثمة عيد بلا تضحية. وكان العيد/ التضحية مناسبة للارتفاع بفرح فوق المصالح الأنانية لكل فرد، ولإبراز الأواصر التي تربط كل عضو من الجماعة بالإله.

كانت الوظيفة المعنوية لوليمة التضحية العامة ترتكز على تصورات سحيقة القدم بصدد دلالة فعل الأكل والشرب المشترك. فقد كان الأكل والشرب مع شخص آخر رمزاً ووسيلة في آن معاً لتعزيز الآصرة الاجتماعية ولفرض التزامات متبادلة: فقد كانت وليمة التضحية تعبر مباشرة عن **المؤاكلة** بين الإله وعباده، وكانت هذه المؤاكلة تستتبع جميع العلاقات الأخرى التي يفترض فيها أن تقوم بين ذاك وهؤلاء. وإن بعض العادات التي لا تزال سائدة إلى اليوم لدى بعض عرب الصحراء تظهر أن الوليمة المشتركة تؤلف رابطة وآصرة، لا بصفتها تمثيلاً رمزياً لفعل ديني، بل من حيث هي حضوراً فعل أكل. فمن شارك بدوياً في كسرة من الخبز أو احتسى جرعة من لبنه، لا يعود عليه أن يخشى من عداوته، بل يسعه على العكس أن يطمئن إلى معونته وحمايته، ليس إلى أبد الأبدن بالطبع. ولو شئنا الدقة في الكلام لقلنا: على الأقل ما دام الطعام المأكول

بالتشارك باقياً، بحسب ما يُفترض، في الجسم. رابطة الجماعة متصورة إذاً على نحو واقعي صرف؛ ولكي تتعزز هذه الرابطة وتدوم، فلا بد أن يكرر الفعل المرة تلو الأخرى.

ولكن من أين تأتي هذه القوة، هذه القدرة على الربط التي تعزى إلى فعل الأكل والشرب المشترك؟ فليس ثمة من وجود في المجتمعات الأكثر بدائية لغير رابطة واحدة تربط بلا شروط وبلا استثناءات: عصبية العشيرة KINSHIP. فأعضاء هذه العشيرة متضامنون بعضهم مع بعض؛ والعشيرة KIN مجموعة من الأفراد تؤلف حياتهم وحدة مادية بحيث يمكن اعتبار كل فرد من أفرادها كسرة من حياة مشتركة. فحينما يُصرع عضو من العشيرة لا يقال: «سُفك دم فلان أو فلان»، بل يقال: «سُفك دمنّا». والعبارة التي يعترف العبرانيون بموجها بصلة الرحم القبليّة هي: «أنت عظم من عظامي ولحم من لحمي»^(٩١). وعلى هذا، إن الانتماء إلى العشيرة يعني الانتماء إلى جوهر مشترك. ومن ثم، إن رابطة العشيرة لا تقوم فقط على كون الفرد يؤلف جزءاً من مادة الأم التي ولدته ومن اللبن الذي رضعه، بل تقوم أيضاً على واقعة أخرى تتمثل في أن القوت الذي يتناوله الفرد لاحقاً والذي به يصون جسمه ويجدد قواه من شأنه أن يشدّ وثاقه إلى العشيرة وأن يعزز ارتباطه بها. وإذا يشاطر الفرد إلهه طعامه، فإنما يعبرّ بذلك عن اقتناعه بأنه مجبول وإياه من مادة واحدة، وهو لا يشاطر أبداً من يُعدّ من الأغراب طعامه.

كانت وليمة التضحية في بادئ الأمر إذاً وليمة احتفالية تجمع أعضاء العشيرة أو القبيلة، وفقاً للعرف الذي ينصّ على أنه لا يجوز لغير أعضاء العشيرة الواحدة أن يؤاكلوا بعضهم بعضاً. وفي مجتمعاتنا الحديثة تجمع المادبة بين أعضاء الأسرة، ولكن ليس لذلك من صلة بوليمة التضحية. إن عصبية العشيرة مؤسسة أقدم عهداً من حياة الأسرة؛ وأقدم الأسر التي نعرف تتألف في العادة من أشخاص ينتمون إلى عشائر مختلفة. فالرجال يتزوجون من نساء ينتمين إلى عشائر أخرى،

٩١ - في سفر التكوين، الإصحاح الثاني، يقول آدم عن حواء التي خلقها الرب من ضلع من أضلاعه: هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. (م).

والأولاد يتبعون عشيرة الأم، ولا وجود لأية قرابة قبلية بين الرجال وسائر أعضاء الأسرة. وفي أسرة كهذه لا تولم وليمة مشتركة. ولا يزال المتوحشون إلى يومنا هذا يأكلون على انفراد؛ والنواهي الدينية للطوطمية، ذات الصلة بالمأكل، كثيراً ما تحول بينهم وبين مؤاكلة أولادهم بالذات.

لنعد الآن إلى حيوان الأضحية. فقد علمنا من قبل أنه لا تجتمع القبيلة بدون تضحية حيوان، وكذلك (وهذه واقعة لها دلالتها) أنه لا يجوز قتل الحيوان إلا بمناسبة تلك الأحداث الاحتفالية. فالبدائيون يتغذون بالثمار وبلحم الطرائد وبلبن الحيوانات الأهلية، لكن وساوس واعتبارات دينية كانت تحظر على الفرد أن يقتل حيواناً منزلياً لاستهلاكه الشخصي. يقول روبرتسون سميث: إنه لما لا يرقى إليه شك أن كل تضحية كانت في الأصل تضحية جماعية من قبل العشيرة وأن قتل الضحية كان فعلاً محظوراً على الفرد ولم يكن مبرراً إلا متى ما أخذت القبيلة تبعته على عاتقها. ولا وجود لدى البدائيين إلا لفئة واحدة من الأفعال التي تنطبق عليها هذه السمة المميّزة: إنها الأفعال التي تتمس بالصفة المقدسة لدم القبيلة المشترك. فالحياة التي لا يجوز لأي فرد أن يقضي عليها والتي لا تجوز التضحية بها إلا بقبول ومشاركة من أعضاء العشيرة جميعهم تشغل المنزل عيناها التي تشغلها حياة أعضاء العشيرة أنفسهم. والقاعدة، التي تأمر كل ضيف مدعو إلى وليمة التضحية بأن يطعم من لحم الحيوان المضحي به، لها الدلالة عينها التي للقاعدة التي تنصّ على أن عضو القبيلة الذي ارتكب جرماً يجب أن ينفذ فيه حكم الإعدام من قبل القبيلة برمتها. وبعبارة أخرى، كان الحيوان المضحي به يعامل وكأنه عضو من القبيلة؛ فالجماعة التي تقدم التضحية يكون إلهها وحيوانها من دم واحد، أي عضوين في عشيرة واحدة.

يماهي روبرتسون سميث، بالاستناد إلى معطيات شتى، بين الحيوان المضحي به والحيوان الطوطمي القديم. فقد كان في العصور القديمة نوعان من الأضاحي: أضاحي الحيوانات المنزلية التي تؤكل بصفة عامة، والأضاحي الاستثنائية التي يكون موضوعها حيوانات محظورة بوصفها مدنسة. ويكشف التحليل المعمق أن هذه الحيوانات المدنسة كانت حيوانات مقدسة، وأنه كان يُضحى بها للآلهة التي

برسمها كانت تُقدّس، وأنها مطابقة في الهوية في بادئ الأمر للآلهة نفسها، وأن المؤمنين إذ يقدمون الأضحية فإنما يجهرن بنوع ما بقرابة الدم التي تربطهم بالحيوان وبالإله. وفي عصر أكثر إغلاً في القدم، لم يكن ثمة وجود لهذا الفارق بين الأضاحي العادية والأضاحي «الدينية». فجميع الحيوانات كانت عهدئذ مقدسة: فكان استهلاك لحومها محظوراً إلا في المناسبات الاحتفالية وبمشاركة القبيلة بأسرها. وكان قتل الحيوان يعادل جريمة قتل، وكأنه يطال عضواً من أعضاء القبيلة؛ وما كان للجريمة القتل هذه أن تتفد إلا بعد اتخاذ جميع الاحتياطات والضمانات ضد كل ملامة ممكنة.

ويلوح أن تدجين الحيوان والتوسع في تربيته تأدياً في كل مكان إلى نهاية الطوطمية الخالصة والمتشددة كما عرفتها الأزمنة البدائية^(٩٢). لكن آثار الطابع المقدس للحيوانات الأهلية، التي نلتقيها في تلك الأديان «الرعوية»، تكفي لكي نتعرف في تلك الحيوانات الطواطم القديمة. وحتى في العصر الإغريقي - الروماني، المتقدم بما فيه الكفاية، كانت الطقوس توجب على المضحي، في بعض الأماكن، أن يلوذ بالفرار حال إتمام التضحية، وكأنما عليه أن يفلت من عقاب ما. وفي اليونان كان ينتشر في الماضي على سعة تصور مفاده أن قتل عجل من العجول جريمة حقيقية.

في الأعياد البوفونية الأثينية^(٩٣) كان يعقب التضحية محاكمة حقيقية، يجري فيها استجواب المشاركين جميعاً. وكان يتم الاتفاق في نهاية المطاف على إلقاء التبعة على السكين، فيلقى بها إلى البحر.

٩٢ - «إن النتيجة هي أن تأهيل الحيوانات التي تتأدى إلى الطوطمية في كل زمان ومكان (حيثما وجدت حيوانات قابلة للتأهيل) يسدّد ضربة قاضية إلى الطوطمية نفسها». جوفونز^(٩٤): مدخل إلى تاريخ الدين AN INTRODUCTION THE HISTORY OF RELIGION، الطبعة الخامسة، ١٩١١، ص ١٢٠.

(٩٥) فرانك بايرون جيفونز: مفكر بريطاني (١٨٥٨ - ١٩٣٦) متعدد الاهتمامات: الفلسفة والتاريخ والأنثروبولوجيا. من مؤلفاته: الأديان المقارنة، تطور الوعي الديني، تطور الديمقراطية الأثينية. «م».

٩٣ - البوفونية تعني حرفياً: أصوات البقر الذي يذبح. وكانت هذه الأعياد تقام على شرف الإله زفس حارس المدينة. «م».

على الرغم من الخوف الذي كان يحمي حياة الحيوان المقدس، كما لو أنه عضو في القبيلة، كانت ضرورة التضحية به في احتفال طقسي في حضور الجماعة برمتها وتوزيع لحمه ودمه على أعضاء القبيلة تفرض نفسها بين الحين والآخر. والدافع الذي كان يملئ هذه الأفعال يكشف لنا عن المغزى الأعمق للتضحية. ونحن نعلم أن المأكل المشترك والمشاركة في المادة الواحدة الداخلة إلى الجسم كانا يخلقان بين المؤاكلين رابطة مقدسة، لكن هذه الدلالة ما كانت تعزى في الأزمنة الموعلة في القدم إلا إلى الاستهلاك المشترك للحم الحيوان المقدس. فالسر المقدس لموت الحيوان يجد تفسيره في أنه على هذا النحو فحسب يمكن أن تقوم الرابطة التي توحد بين المشاركين فيما بينهم، وبينهم وبين إلههم^(٩٤).

ليست هذه الرابطة سوى حياة الحيوان المضحي به بالذات، على اعتبار أن هذه الحياة تكمن في لحمه ودمه وتنقل عبر وليمة يوم التضحية إلى جميع الذين يشاركون فيها. ويؤلف هذا التصور أساس جميع روابط الدم التي يعقدها بنو الإنسان حيال بعضهم بعضاً، حتى في العصور القريية. والتصور الواقعي الصرف، الذي يرى في جامعة الدم وحدة مادة وجوهر، يتيح لنا أن نفهم لماذا كان الناس يرتوون بين الحين والآخر أنه من الضروري تجديد وحدة الهوية تلك بطريقة مادية خالصة تتمثل في وليمة يوم التضحية.

لنوقف هنا سردنا لأفكار روبرتسون سميث، كي نلخص فحواها بأقصى قدر ممكن من الاقتضاب. فمع ولادة فكرة الملكية الخاصة، جرى تصور التضحية على أنها هبة مقدّمة للإله، إيداعه شيئاً تعود ملكيته إلى الإنسان. لكن هذا التأويل يدع بغير تفسير جميع خصائص طقوس التضحية. ففي الأزمنة الموعلة في القدم كان الحيوان مقدساً، وكانت حياته لا تمس ولا يحلّ القضاء عليها إلا بمشاركة القبيلة كلها وتحت مسؤوليتها المشتركة، وفي حضرة الإله الذي يؤكد أفراد العشيرة، عن طريق تمثلهم مادته المقدسة، وحدة هويتهم المادية التي تشدّ وثاقهم، على ما يعتقدون، إلى بعضهم بعضاً وإلى الإله. وكانت التضحية سرّاً مقدساً،

٩٤ - المصدر الآنف الذكر، ص ١١٣.



وكان حيوان التضحية عضواً في العشيرة. وفي الواقع كان قتل الحيوان الطوطمي القديم، الإله البدائي نفسه، ثم التهامه، هو ما يتيح لأعضاء العشيرة أن يصنوا اتحادهم الوثيق العرى بإلههم ويعززوه، كيما يضمّنوا شبههم به.

من هذا التحليل للتضحية خلص روبرتسون سميث إلى الاستنتاج بأن قتل الطوطم والتهامه بصورة دورية في الأزمنة التي سبقت عصر عبادة الآلهة الشبيهة بالإنسان كانا يؤلفان عنصراً عظيم الأهمية في الديانة الطوطمية. وهو يرى أن الاحتفال الطقسي بوليمة طوطمية من هذا القبيل قد حُفظ لنا في وصف تضحية يعود تاريخها إلى عصر لاحق. فالقديس نيلوس^(٩٥) يتكلم عن عادة التضحية لدى البدو في صحراء سيناء، في أواخر القرن الرابع بعد الميلاد. وكانت التضحية - وهي جمل - تُمدد موثوقة على مذبح غليظ من الحجر؛ وكان رئيس القبيلة يأمر الحضور بأن يطوفوا ثلاث مرات حول المذبح وهم ينشدون، ثم يسدد إلى الحيوان الطعنة الأولى ويشرب منهم من الدم الذي ينبجس من الجرح؛ وبعد ذلك تهجم القبيلة عن بكرة أبيها على الحيوان، فيقتطع كل عضو بسيفه قطعة من اللحم الذي لا يزال يختلج ويلتهمها كما هي على جناح السرعة بحيث لا ينقضي الفاصل الزمني بين طلوع نجمة الصباح، التي كانت إليها تقدم هذه الأضحية، وبين شحوبها بفعل نور الشمس حتى يكون حيوان الذبيحة قد أتي عليه بتمامه، فما بقي لحم ولا جلد ولا عظم ولا أحشاء. ولا ريب في أن هذا الطقس الهمجي، الذي يعود في أرجح الظن إلى عصر موغل في القدم، لم يكن نسيج وحده، بحسب ما يستدل من الشهادات التي في حوزتنا، وإنما يمكن اعتباره الشكل البدائي العام للتضحية الطوطمية، قبل أن تطرأ عليه شيئاً بعد شيء وبمرور الزمن تخفيفات شتى.

لقد تردد باحثون عديدون في أن يخلعوا أهمية ما على تصور الوليمة الطوطمية، لأنه لم يؤيد بالمشاهدات التي أجريت على أقوام كانت تمرّ بذروة المرحلة الطوطمية. وقد أورد روبرتسون سميث بنفسه الأمثلة التي تبدو فيها الدلالة الطقسية للتضحية

٩٥ - نيلوس السينائي: راهب وكاتب ديني (٣٦٠ - ٤٢٠) تلمذ على يوحنا فم الذهب وتنسك مع ابنه في طور سيناء. (م).

مستبعدة، نظير الأضاحي البشرية لدى الأزتيك^(٩٦) على سبيل المثال، وكذلك بعض الأضاحي الأخرى التي تستحضر إلى الذهن شروط الوليمة الطوطمية نظير أضاحي الدية لدى قبيلة دبية الأواتاووك في أميركا أو أعياد الدية لدى قبائل الآينو في اليابان. وقد ذكر فريزر بالتفصيل هذه الحالات وحالات أخرى مشابهة في جزئين من أجزاء سفره الضخم^(٩٧). فأحدى القبائل الهندية في كاليفورنيا تتعبد لطائر كبير من الجوارح (السقاوة)، وتقتل سنوياً، في احتفال طقسي، فرداً من هذه الفصيلة، وبعد ذلك تبكي الطائر القتل وتحفظ جلده وريشه. ويسلك هنود زوني، في المكسيك الجديدة، المسلك عينه إزاء سلحفاتهم المقدسة.

لقد لوحظت في طقوس الأنثيشيوما لدى قبائل أستراليا الوسطى سمة مميزة تعزز بقوة فرضيات روبرتسون سميث. فأية قبيلة تلجأ إلى طرائق سحرية ضماناً لتكاثر طوطمها (وإن لم يكن لها الحق في أن تطعم منه بمفردها) تكون ملزمة، في أثناء الاحتفال بالطقس، بالتهام قطعة من الطوطم، قبل أن يؤذن للقبائل الأخرى بأن تصيب منه نصيبها. وأجمل مثال على الاتهام الطقسي للطوطم، المحظور في الأيام العادية، تقدّمه لنا، بحسب ما يرى فريزر، قبائل بيني في أفريقيا الغربية، وهو يرتبط بطقس الدفن لدى هذه القبائل^(٩٨).

بيد أننا نأخذ برأي روبرتسون سميث الذي يقول إن القتل الطقسي والالتهام المشترك للحيوان الطوطمي، المحظورين في الأيام العادية، ينبغي أن يُعدّا من السمات البليغة الدلالة للديانة الطوطمية^(٩٩).

٩٦ - الأزتيك أو المكسيكاس: شعب هندي أميركي، باني حضارة المكسيك قبل الفتح الإسباني. «م».

٩٧ - الغصن الذهبي: الجزء الخامس: أرواح الحنطة والبرية، ١٩١٢ في باب «أكل الإله وقتل الحيوان الإلهي».

٩٨ - فريزر: الطوطمية والزواج الخارجي، ١٣، ص ٥٩٠.

٩٩ - إن الاعتراضات التي أثارها عدد من الباحثين (ماريليه، هوير، ماوس وآخرون^(*)) على نظرية التضحية هذه ليست بجهولة مني، ولكن ليس من شأنها أن تعدّل في موقفني إزاء أفكار روبرتسون سميث.

(*) الإحالة هنا إلى بحث ليون ماريليه (وهو من رواد علم النفس الحديث (١٨٦٢ - ١٩٠١): مكانة الطوطمية في التطور الديني المنشور في المجلة التاريخية الدينية عام ١٨٩٨، وإلى بحث هنري هوير المختص بعلم اجتماع الأديان المقارنة (١٨٧٢ - ١٩٢٧)، وإلى بحث مرسيل ماوس، أبي الأنثروبولوجيا الفرنسية (١٨٧٢ - ١٩٥٠): مقالة في طبيعة التضحية ووظيفتها المنشور في الحولية السوسولوجية عام ١٨٩٩. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

لنتخيّل الآن مشهد وليمة طوطمية، على أن نضيف إليه بعض المعالم الواقعية التي ما تسنى لنا أن نوليها حقّها من الاعتبار آنفاً. ففي مناسبة احتفالية، تقتل العشيرة بمنتهى القسوة حيوانها الطوطمي وتأكله نيئاً - بدمه ولحمه وعظمه؛ ويرتدي أعضاء العشيرة من الملابس ما يجعلهم على شبه الطوطم الذي يحاكون الحركات والأصوات التي يصدرها، وكأنهم ييغون أن يظهروا للعيان وحدة هويتهم وإياه. ويكونون واعين لكونهم يأتون عملاً محظوراً على كل واحد منهم فردياً، ولكنه مبرر إذا ما شارك فيه الجميع سواسية؛ وليس يحقّ أصلاً لأحد أن يمتنع عن المشاركة فيه. فإذا ما تمّ تنفيذ العمل، بكوا الحيوان الصريع وناحوا عليه. والحسرات والتأوهات التي تستتبع هذا الموت إنما يملئها ويفرضها الخوف من العقاب، وهي ترمي في المقام الأول، بحسب ملاحظة لروبرتسون سميث أبداها تعليقاً على مناسبة مماثلة، إلى إبعاد تبعة جريمة القتل المنقّدة عن عاتق العشيرة^(١٠٠).

لكن هذا الحداد لا يلبث أن يعقبه احتفال صاحب مرح، تنفّلت فيه جميع الغرائز من عقالتها ويفسح في المجال أمام شتى ضروب الإشباع. وهنا نستشفّ بلا مشقة طبيعة العيد، بل جوهره بالذات.

فالعيد شطط مباح، بل منظم، وهو انتهاك احتفالي لناه من النواهي. وليس يأتي الناس شططاً لأن لديهم استعداداً للابتهاج نزولاً عند أمر قانون ما، وإنما يؤلف الشطط جزءاً من طبيعة العيد بالذات؛ والميل إلى الابتهاج إنما ينشأ عن إباحة ما هو محظور في الأزمنة العادية.

لكن ماذا يعني الحداد الذي يستشعره أعضاء العشيرة بعد قتلهم الحيوان الطوطمي الذي يكون بمثابة مدخل إلى ذلك العيد البهيج؟ وإذا كانوا يغتبطون بقتل الطوطم، وهو فعل محظور في العادة، فلماذا ييكونه أيضاً؟

إننا نعلم أن أعضاء العشيرة يقدسون أنفسهم بالتهامهم الطوطم ويعززون على هذا النحو تماهيمهم معه وفيما بينهم. والميل إلى الابتهاج وكل ما ينجم عنه يمكن أن

يفسّر بكون أفراد العشيرة قد تمثلوا الحياة المقدسة التي كانت مادة الطوطم حاملتها. لقد أزاح لنا التحليل النفسي النقاب عن أن الحيوان الطوطمي يقوم في الواقع مقام الأب، وهذا يفسّر لنا التناقض الذي أشرنا إليه أعلاه: من جهة أولى، حظر قتل الحيوان؛ ومن الجهة الثانية، العيد الذي يعقب موته، علماً بأن هذا العيد يسبقه تفجّر للحزن وإعلان الحداد عليه. والموقف الوجداني الازدواجي الذي لا يزال يسم إلى اليوم بميمسه العقدة الأبوية لدى أطفالنا، والذي قد يتناول وصولاً إلى الحياة الراشدة، ينسحب أيضاً على أساس هذا الفرض على الحيوان الطوطمي بصفته بديلاً عن الأب.

إذا وضعنا تصور الطوطم، كما يوحي به إلينا التحليل النفسي، على محك الوليمة الطوطمية والفرضية الداروينية بخصوص الحالة البدائية للمجتمع البشري، تسنى لنا أن نصل إلى فهم أعمق وأن نستشفّ مقدمات فرضية قد تبدو مغرقة في الخيال، ولكنها تمتاز على ما عداها بأنها تحقق، بين السلاسل المنعزلة والمنفصلة من الظاهرات، وحدة ما كانت لحدّ الآن متوقعة.

غني عن البيان أن النظرية الداروينية لا تولي اعتباراً لبدايات الطوطمية. أب عنيف، غيور، يحتفظ لنفسه بالإناث جميعاً ويطرد أبنائه متى ما شبوا عن الطوق: ذلك هو كل ما تفترضه. وحالة المجتمع البدائية هذه لم تُلحظ في أي مكان. فأقدم ما نعرفه من التنظيمات البدائية وما لا يزال قائماً إلى يومنا هذا لدى القبائل يتمثل في تجمعات من رجال يتمتعون بحقوق متساوية ويخضعون لتقييدات النظام الطوطمي، بما فيها الوراثة بحسب عمود الأم. فهل أمكن لهذا التنظيم أن ينبثق عن ذاك الذي تصادر عليه الفرضية الداروينية؟ وبأي الوسائل أمكن الوصول إليه؟ إننا نستطيع، بالاستناد إلى احتفال الوليمة الطوطمية، أن نعطي عن هذا السؤال الجواب التالي: فذات يوم^(١٠١)، اجتمع الإخوة المطرودون وقتلوا الأب وأكلوه، مما وضع حداً لوجود النقيض الأبوي. فلما التأم شملهم دبت فيهم الجرأة والجسارة، واستطاعوا أن يحققوا ما كان كل واحد منهم يعجز

١٠١ - إن الطروحات الختامية في الفقرات التي ستلي ستتيح للقارئ أن يفهم العرض الذي سنقدّمه والذي ما كان، لولا هذه التصويبات، إلا ليفجأ.

بمفرده عن تحقيقه. ومن المحتمل أن تقدماً جديداً للحضارة، كاختراع سلاح جديد، أيقظ فيهم حسّ تفوقهم. ولئن أكلوا جثة الأب، فليس في ذلك ما يبعث على الدهشة، ما دام أولئك المتوحشون من أكلة لحوم البشر. ومن المحقق أن السلف العنيف كان النموذج المشتبه والمحسود والمهاب من قبل كل عضو من أعضاء رابطة الإخوة تلك. والحال أنهم، بفعل الاتهام والامتصاص ذاك، يحققون تماهيهم معه ويستحوذ كل واحد منهم على جزء من قوّته. وعلى هذا تكون الوليمة الطوطمية - وربما كانت هي العيد الأول للإنسانية - تكراراً أو شبه احتفال تذكاري بذلك الفعل المأثور والإجرامي الذي كان منطلقاً لأشياء كثيرة: التنظيمات الاجتماعية، التقديدات الأخلاقية، الديانات^(١٠٢).

١٠٢ - يرى أتكسون هو الآخر أن الفرضية الخارقة في الظاهر للمألوف، فرضية الإطاحة بالأب الطاعني وقتله على يد الأبناء المطرودين، هي نتيجة مباشرة لأوضاع النقي البدائي كما يتصوره داروين: «عصابة من إخوة فتیان، يعيشون معاً في ظل نظام من العزوبة القسرية، أو في أحسن الأحوال، من علاقات تعدد الأزواج مع امرأة واحدة أسيرة. ونقيلاً كهذا يبقى ضعيفاً، بسبب عدم نضج أعضائه، ولكنه متى حاز بمرور الزمن قوة كافية - وهذا أمر محتوم - فستنتهي به الحال، بفضل هجمات متصافرة ومتجددة باستمرار، إلى أن يتزعزع من الطاغية الأبوي زوجته وحياته معاً» (القانون البدائي، ص ٢٢٠ - ٢٢١). وأتكسون، الذي أمضى حياته كلها في كاليدونيا الجديدة، حيث تسنى له في يسر أن يدرس السكان الأصليين، يؤكد على كل حال أن أوضاع النقي البدائي، كما يفترضها داروين، تلاحظ بصورة مطردة لدى قطعان الثيران والحيل المتوحشة وتنتهي دوماً إلى قتل الأب. ويسلم، علاوة على ذلك، بأن قتل الأب يعقبه تحلل للنقي، من جراء الصراع الشرس الذي ينشب بين الأبناء المتصيرين. وفي شروط كهذه ما كان لتنظيم جديد للمجتمع أن يرى النور قط: «يخلف الأبناء بالعنف الطاغية الأبوي المفرد ثم لا يلبثون أن يوجهوا رأس حربته عندهم إلى صدور بعضهم بعضاً، فينهكوا قواهم في اقتتال أخوي» (ص ٢٢٨). ويهتدي أتكسون، الذي لم يكن على اطلاع على معطيات التحليل النفسي ولا على دراسات روبرتسون سميث، إلى وجود مرحلة انتقالية أقل عنفاً بين النقي البدائي والطور الاجتماعي التالي، المتمثل بمتحد يحيا في ظله في أمان وسلام عدد كبير من البشر معاً. وفي تقديره أن الحب الأموي هو الذي توصل إلى الحصول على أن يبقى أصغر الأبناء أولاً، وسائرهم ثانياً، ضمن إطار النقي، وهذا بشرط ألا يغض النظر عن وجودهم فيه أصلاً إلا بقدر ما يعرفون بالامتياز الجنسي للأب ويتنازلون بالتالي عن كل مطعم لهم في الأم والأخوات. تلك هي، في تلخيص مقتضب، نظرية أتكسون الجديدة بالملاحظة؛ ومن الواضح أنها تتفق في نقاطها الأساسية مع النظرية التي نقول بها نحن أنفسنا؛ لكن واضح هي للعيان أيضاً النقاط التي تبتعد عنها، مستنكفة بالتالي عن استعمال العديد من المعطيات الأخرى.

إن توخي الإيجاز والتلخيص في عرض المعطيات المتضمنة في التأملات السابقة قد فرضته عليّ طبيعة الموضوع بالذات. ومن الخلف أن نطلب في هذه المواد الدقة كما أنه من الظلم أن نلتبس فيها اليقين.

وحتى تبدو لنا هذه النتائج قريبة الاحتمال وجديرة بالتصديق، بصرف النظر عن مقدّماتها، حسبنا أن نفترض أن العصابة الأخوية، التي شقّت عصا الطاعة، كانت تعمل فيها إزاء الأب مشاعر متضاربة تؤلف، بحسب ما نعلمه، المضمون الازدواجي للعقدة الأبوية لدى كل طفل من أطفالنا وكل معصوب من معصوبينا. فقد كانوا يكرهون الأب، الذي كان يعترض سبيل حاجتهم إلى القوة وسبيل مطلباتهم الجنسية، ولكنهم كانوا، علاوة على كرههم له، يحبونه ويعجبون به. وبعد أن قضوا عليه ورووا غليل حقدهم وحققوا تماهيهم معه، خالجتهم إزاءه، وبالضرورة، مشاعر محبة كانت قد قُمعت^(١٠٣). وقد فعلوا ذلك في صورة ندم وتوبة؛ وراودهم شعور بالذنب يصعب تمييزه عن الشعور بالندم الذي يعمل في الصدور في العادة. وصار الميت في موته أقوى مما كان عليه في حياته؛ وهذا كله لا نزال نلاحظه إلى اليوم في مصائر بني الإنسان. وما كان الأب حرّمه في السابق، بمجرد وجوده بالذات، بات الأبناء يحرمونه الآن على أنفسهم بأنفسهم، بقوة تلك «الطاعة المرجأة» المميّزة لموقف نفسي بات لدينا مألوفاً بفضل التحليل النفسي. ثم بادروا ينكرون فعلتهم ويتصلون منها بتحريمهم قتل الطوطم، بديل الأب، ويعزفون عن قطف ثمارها بامتناعهم عن إقامة علاقات جنسية مع النساء اللاتي حرّروهن. على هذا النحو يكون الشعور بالذنب لدى الابن قد ولّد التابوين الأساسيين في الطوطمية، وهما التابوان اللذان لن يلبثا أن يختلطا بالرغبتين المقموعتين في عقدة أوديب. فمن يسلك مسلكاً مخالفاً لهذين التابوين يكن قد اقترف الجرمين الوحيديين اللذين يعنيان المجتمع المتوحش^(١٠٤).

١٠٣ - مما يمكن أن يكون مهّد السبيل أيضاً أمام هذا الموقف الوجداني أن الفعلة القاتلة ما كان لها أن ترضي كل الإرضاء أياً من الشركاء المتواطئين. فمن بعض الوجوه كانت فعلة لا طائل فيها. فما كان لأي من الأبناء أن يحقق رغبته في أخذ مكان الأب. والحال أننا نعرف أن الفشل ييسر الاستجابة الأخلاقية أكثر بكثير مما ييسرها النجاح.

١٠٤ - «القتل وزنا المحارم أو سواهما من الانتهاكات الماثلة لقانون الدم المقدس: تانك هما، في المجتمعات البدائية، الجريمتان الوحيدتان اللتان يعيها المجتمع بما هو كذلك» (ديانة الساميين، ص ٩١٩).

إن التابويين الطوطميين الاثنين، اللذين بهما تبدأ الأخلاق الإنسانية، لا يتعادلان في القيمة السيكلوجية. فوحده الموقف التوقيري من الحيوان الطوطمي يرتكز على حوافز عاطفية: فالأب قد مات، وما دام قد مات، فلم يعد ثمة عملياً شيء يمكن فعله. لكن التابو الثاني، تحظر زنا المحارم، كان له أيضاً أهمية عملية كبيرة. فالحاجة الجنسية، بدل أن توحد الناس، تفرق بينهم. فلئن تعاضد الإخوة ما دام بيت القصيد القضاء على الأب، فإنهم يتنافسون ويتزاحمون حالما يغدو بيت القصيد الاستيلاء على النساء. فكل واحد منهم كان يودّ، على منوال الأب، لو يستأثر بهن جميعاً، والصراع العام الذي كان سينشب من جراء ذلك كان سيؤدي إلى دمار المجتمع. وما كان في استطاع أي رجل أن يجاوز باقي الرجال في قوته ويضطلع بدور الأب. وعلى هذا لم يكن أمام الإخوة، إذا أرادوا العيش معاً، سوى حل واحد يأخذون به: أن يتغلبوا، إذا استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، على الشقاق الخطير فيما بينهم وأن يفرضوا تحظر زنا المحارم، الذي بموجه يتنازلون عن امتلاك جميع النساء المشتبهات، مع أنهم ما قتلوا الأب إلا ضمناً لهذا الامتلاك في المقام الأول. على هذا النحو أنقذوا التنظيم الذي كان أمدهم بالقوة، والذي ربما كان يرتكز على مشاعر وممارسات جنسية مثلية فرضت نفسها عليهم في زمن منفاهم. وربما من هذا الوضع ولد الحق الأموي كما وصفه باخوفن^(١٠٥)، والذي بقي قائماً إلى أن ناب منابه تنظيم الأسرة الأبوية.

أما التابو الآخر، التابو الذي قصد به حماية حياة الحيوان الطوطمي، فنستطيع أن نرى فيه على العكس أول تشوّف من جانب الطوطمية إلى تأسيس دين. فلئن مثل الحيوان في أذهان الأبناء باعتباره البديل الطبيعي والمنطقي عن الأب، فهذا لا يمنع أن المسلك الذي فرض نفسه عليهم إزاءه كان يعبر عن شيء ما هو أكثر من مجرد حاجتهم إلى الإعراب عن ندمهم وتوبتهم. فلربما حاولوا، عن طريق هذا

١٠٥ - يوهان جاكوب باخوفن: عالم قانون ومؤرخ سويسري (١٨١٥ - ١٨٧١). درس القانون الروماني في جامعة بال، ودرس شريعة المجتمعات البدائية. كان من السابقين إلى القول بمرحلة النظام الأموي التي عرفتها هذه المجتمعات قبل النظام الأبوي. والإحالة هنا إلى كتابه القانون الأموي (١٨٦١). «م».

المسلك، أن يخففوا من غلواء الشعور بالذنب الذي كان يقصّ مضاجعهم وأن يصلوا إلى نوع من التصالح مع الأب. وقد كان النظام الطوطمي أشبه بعقد معقود مع الأب، عقد يعد هذا الأخير بموجه بكل ما يمكن للخيال الطفلي أن ينتظره منه، من حماية وعناية ومحابة، مقابل التعهد له باحترام حياته، أي ألا يجددوا معه ذلك الفعل الذي كلّف الأب الحقيقي حياته. وكانت الطوطمية تنطوي أيضاً على محاولة تبرير. فأرجح الظن أن الأبناء كانوا يديرون في رؤوسهم الفكرة التالية: «لو كان الأب عاملاً كما نعامل الطوطم لما كان أغرانا شيء بقتله». على هذا النحو كانت الطوطمية تسهم بقسطها في تحسين الموقف وفي إنساء الأبناء الحدث الذي تدين له بنشأتها.

يومذاك ظهرت إلى حيّز الوجود سمات ستبقى معقودة الصلة بكل دين، أيأ ما كان. فالديانة الطوطمية نشأت عن شعور الأبناء بذنبهم، كمحاولة ترمي إلى خنق هذا الشعور وإلى الحصول على الصلح مع الأب المهان عن طريق طاعة مرجأة. ولن تكون جميع الأديان اللاحقة إلا محاولات تبتغي حلّ المشكلة عينها، محاولات تتنوع تبعاً للحالة الحضارية التي رأت في ظلها النور ولا تختلف واحدتها عن الأخرى إلا بالاتجاه الذي سلكته للوصول إلى ذلك الحل: لكنها جميعها تمثل ردود فعل على الحدث الجليل الذي به بدأت الحضارة والذي ما ونى منذ ذلك العهد يقصّ مضاجع البشرية.

لكن الطوطمية كانت تنطوي منذ ذلك العهد على سمة سيحافظ عليها الدين بوفاء وأمانة منذئذ. فقد كان التوتر الأزدواجي أقوى من أن يمكن تأمين توازنه عن طريق تنظيم ما، وبعبارة أخرى لم تكن الشروط السيكلوجية موائمة كثيراً لتصفية تلك التعارضات الوجدانية. وإننا لنلاحظ على كل حال أن الأزدواجية المباطنة للعقدة الأبوية ظلت قائمة في الطوطمية كما في الأديان بصفة عامة. فديانة الطوطم لا تشتمل فقط على مظاهر الندم والتوبة وعلى محاولات التصالح، بل تفيد أيضاً في صيانة ذكرى النصر الحرز على الأب. وإنما لهذا الهدف الأخير لجعل للوليمة الطوطمية عيد تذكاري تُرفع فيه جميع التقييدات التي تفرضها الطاعة المرجأة؛ ويكون الواجب المفروض القيام به ساعتئذ هو تكرار

الجريمة المقترفة بحق الأب عن طريق التضحية بالحيوان الطوطمي، وهذا كلما حام حول الفائدة المجتناة من جراء تلك الجريمة تحديداً، أي تمثل صفات الأب واستملاكها، خطر الاضمحلال والزوال تحت تأثير شروط جديدة طارئة على الحياة. ولن يفجأنا أن نلتقي، حتى في التشكيلات الدينية اللاحقة، درجة معينة من التمرد البنوي، وإن اتخذ في كثرة من الأحيان أشكالاً مقنعة ومستترة.

لئن تتبعنا حتى الآن في الدين وفي النظام الأخلاقي، اللذين ما كانا انفصلاً بعد في الطوطمية انفصلاً واضحاً، نتائج تحول العواطف نحو الأب إلى حب ثم إلى ندم، فليس لنا مع ذلك أن نجهل أن الحوافز التي ساقَت إلى قتل الأب هي التي كُتبت لها الغلبة في النهاية.

وبدأ من ذلك التاريخ ستمارس الميول الأخوية الاجتماعية لأمد طويل من الزمن تأثيراً عميقاً على تطور المجتمع. وستترجم عن نفسها في تقديس الدم المشترك، وفي توكيد التضامن بين حياة كل عضو من الأعضاء الذين تتألف منهم العشيرة. وإذا ضُمن الإخوة على هذا النحو حياة بعضهم بعضاً، تعهدوا أيضاً بالألّا يعامل واحد منهم الآخر بمثل ما عاملوا جميعاً الأب. وهكذا نفوا بالنسبة إلى بعضهم بعضاً احتمال الأبلولة إلى المصير الذي كان من نصيب الأب. ومن ذلك الحين فصاعداً انضاف إلى تحطير قتل الطوطم (وهو من طبيعة دينية) تحطير اقتتال الإخوة فيما بينهم (وهو من طبيعة اجتماعية). ولسوف يمضي أيضاً ربح طويل من الزمن قبل أن يتجاوز هذا التحطير حدود العشيرة ليأخذ شكل الوصية المقتضية الواضحة المعروفة: «لا تقتل». فالنقل الأبوي قد حلّت محله العشيرة الأخوية، القائمة على عصبية الدم. ومن الآن فصاعداً سينهض المجتمع على أساس خطيئة مشتركة، على أساس جريمة اقترفت بالتكافل؛ وسينهض الدين على أساس الشعور بالذنب والندامة؛ وستنهض الأخلاق على أساس ضرورات هذا المجتمع من جهة أولى، وعلى أساس الحاجة إلى التكفير المتولدة عن الشعور بالذنب من الجهة الثانية.

وخلافاً لأحدث تصورات الطوطمية وطبقاً لأقدم تصوراتها، يميّط التحليل النفسي لنا اللثام عن ترابط وثيق بين الطوطمية والزواج الخارجي وينسب إليهما أصلاً مشتركاً ومتمزناً.

(٦)

لديّ اسباب وحيية وعديدة للاستنكاف عن عرض التطور اللاحق للأديان، منذ عهد نشأتها في ظل الطوطمية إلى حالتها الحاضرة. ولكن في الشبكة المعقدة التي يؤلفها هذا التطور تبرز بجلاء معالم مسارين اثنين، سأتوقف عندهما هنيهة من الزمن لأتبع، لحقبة ما على الأقل، مجراهما: من جهة أولى الحافز إلى التضحية الطوطمية، ومن الجهة الثانية موقف الابن إزاء الأب^(١٠٦).

لقد أبان لنا روبرتسون سميث أن الوليمة الطوطمية القديمة تتكرر في الشكل البدائي للتضحية. فمغزى الفعل واحد: التقديس عن طريق المشاركة في الوليمة الطوطمية؛ وحتى الشعور بالذنب يبقى مستمراً ولا يكون من سبيل إلى تسكينه إلا بتضامن جميع من شارك في الوليمة. أما العنصر الجديد فيتمثل في إله العشيرة الذي يحضر الوليمة بصورة غير منظورة، ويشارك في المأكل، مثله مثل سائر أعضاء العشيرة. وعن طريق المشاركة في الفعل نفسه يتماهون وإياه. فكيف اتفق أن شغل الإله هذا المركز الذي لم يكن في الأصل يعود إليه؟

من الممكن أن نجيب بأن فكرة الإله رأت النور - لا ندري أين - في غضون ذلك الفاصل الزمني، واستحوذت على الحياة الدينية برمتها، وبأن الوليمة الطوطمية، شيمتها في ذلك شيمة كل ما يطلب الاستمرار والبقاء، اضطرت إلى التكيف مع النظام الجديد. لكن يتضح من الفحص التحليلي النفسي للفرد بمنتهى الجلاء أن إله كل إنسان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه المادي، ويتنوع ويتبدل طرداً مع هذا الموقف، وأن الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة. وينصحن التحليل النفسي هنا أيضاً، كما في حال الطوطمية، بأن نصدّق المؤمن عندما يتكلم عن الإله كما لو عن أبيه، تماماً كما صدّقناه حينما كان يتكلم عن الطوطم كما لو عن جدّه الأول. وإن تكن معطيات التحليل النفسي تستأهل بصفة عامة أن تؤخذ بعين الاعتبار،

١٠٦ - انظر البحث الذي كتبه ك. غ. يونغ من وجهة نظر مغايرة إلى حدّ ما: تحولات الليبدو ورموزه

(حولية الباحث التحليلية النفسية، ٤م، ١٩١٢).

فلزام علينا التسليم بأن العنصر الأبوي، بصرف النظر عن الأصول والدلالات الأخرى الممكنة للإله - والتحليل النفسي يعجز أن يسلط عليها ضوءاً ما - يضطلع بدور عظيم للغاية في فكرة الله. وإذا صحَّ ذلك، فإن الأب يكون ماثلاً والحالة هذه بصفة مزدوجة في الأضحية البدائية: كإله أولاً، وكمحيوان للتضحية ثانياً؛ وعلى الرغم من كل التواضع الذي يفرضه علينا العدد المحدود للحلول التحليلية النفسية الممكنة، فعلينا أن نحاول أن نبحث في ما إذا كانت الواقعة التي نتكلم عليها حقيقية، وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هو المغزى الذي ينبغي أن يعزى إليها.

نحن نعرف أنه تقوم بين الإله والمحيوان المقدس (الطوطم، حيوان التضحية) علاقات متعددة الوجوه: ١ - فكل إله يكرّس له بصفة عامة حيوان واحد، وفي بعض الأحيان عدة حيوانات؛ ٢ - في بعض الأضاحي، وبخاصة المقدسة، يكون الحيوان المكرس للإله هو على وجه التعيين الذي يُقدّم أضحية له^(١٠٧)؛ ٣ - كثيراً ما يُعبد الإله في صورة إنسان أو فلنقل، من زاوية أخرى، إن بعض الحيوانات تبقى موضوعاً لعبادة إلهية حتى بعد انقضاء زمن مديد على الطوطمية. ٤ - كثيراً ما يتحول الإله في الأساطير إلى حيوان، وفي غالب من الأحيان إلى الحيوان الذي كان مكرّساً له. يبدو من الطبيعي إذاً أن نفترض أن الإله نفسه كان هو الحيوان الطوطمي الذي منه تولد كإله في طور أعلى من تطور العاطفة الدينية. ولكننا سنعفي أنفسنا من كل مناقشة لاحقة فيما لو افترضنا أن الطوطم نفسه ليس إلا تمثيلاً بديلاً عن الأب. وعلى هذا يكون الطوطم هو الشكل الأول لذلك البديل الذي سيكون الإله شكله الأكثر تطوراً، والذي فيه يستعيد الأب معالمة البشرية. هذا التخلّق الجديد، المتولّد من جذر كل تكوين ديني، أي من الحنين إلى الأب، ما أتاحت له الإمكانية إلا بعد أن طرأت بعض التغيّرات الجوهرية في مجرى الأزمان على الموقف إزاء الأب، وربما أيضاً على الموقف إزاء الحيوان.

هذه التغيّرات تسهل ملاحظتها، حتى وإن ضربنا صفحاً عن التطور الذي تمثّل

بالتنائي النفسي عن الحيوان، وعن تحلل الطوطمية من جراء تدجين الحيوانات^(١٠٨). ذلك أن الموقف الناشئ عن القضاء على الأب ينطوي على عنصر كان لا مناص من أن يتأدى، بمرور الزمن، إلى تعزيز خارق للمألوف للحنين إلى الأب. ولا بدّ أن الأخوة الذين وُحِّدوا صفّهم ليفتكوا بالأب قد ساورت كل واحد منهم الرغبة في أن يصير نظير الأب، فسعوا إلى إشباع هذه الرغبة بابتلاعهم، في أثناء الوليمة الطوطمية، أجزاء من الحيوان الذي أنزل منزلة البديل عن الأب. لكن بالنظر إلى ضغط أواصر العشيرة الأخوية على كل عضو من أعضائها، لم يكن ثمة مناص من أن تبقى تلك الرغبة غير مشبعة. فما كان أحد يستطيع أو يجوز له أن يصل إلى كلية قدرة الأب التي كانت هدف مطامع كل واحد منهم. على هذا النحو أمكن لكرهية الأب، التي حفزت الأبناء على قتله، أن تخبو نارها وتنطفئ في مجرى تطور طويل الأمد، لتخلي مكانها للحب وليتولد عنها مثل أعلى يتمثل في الطاعة المطلقة لذلك الأب البدائي نفسه الذي كانوا حاربوه حرباً عواناً، وإنما الذي باتوا يتصورونه الآن وكأنه استرجع قوته السالفة اللامحدودة. وما كان للمساواة الديمقراطية البدائية بين جميع أعضاء العشيرة أن تبقى قائمة بعد ذلك لردح طويل من الزمن، بحكم التغيرات العميقة الطارئة على حالة الحضارة؛ ولا بدّ أن يكون ظهر آنذاك الميل إلى بعث مثال الأب القديم، عن طريق رفع بعض الأفراد، ممن يتفوقون على الباقيين ببعض مزاياهم، إلى مقام الآلهة. وأما أن يكون في مقدور إنسان من الناس أن يصير إلهاً أو أن يكون إله من الآلهة قابلاً للموت، فهذه ادعاءات تبدو لنا بلا ريب جارحة، ولكنها ما كانت صادمة للملكة الخيال في العصر الكلاسيكي القديم^(١٠٩). بيد أن رفع الأب - الذي كان أورد حثفه في سالف الأيام، والذي باتت القبيلة الآن

١٠٨ - انظر ما تقدم، ص ١٧٣.

١٠٩ - «قد تبدو مثل هذه المشابهة في أنظارنا، نحن المحدثين الذين حفرنا هوة سحيقة بين البشري والإلهي، ضرباً من الكفر والزندقة، ولكن لم تكن كذلك الحال في أنظار القدامى. فعندهم كان ثمة قرابة بين الآلهة والبشر، لأن العديد من الأسر كانت ترجع بنسبها إلى إله من الآلهة، وكان تأليه الإنسان لا يبدو في نظرها في أرجح الظن أكثر غرابة من تطويب قديس في نظر الكاثوليكي المحدث» (فريزر، العنصر الذهبي، م ٩، فن السحر وتطور الملوك، م ٢، ص ١٧٧).

ترجع إليه بأصولها - إلى مقام الآلهة كان يمثل محاولة للتكفير أكثر جدية بكثير مما كان عليه في الماضي الحلف المعقود مع الطوطم.

أين يقع في مجرى هذا التطور مكان الإلهات الأمهات اللواتي ربما سبقن في كل مكان الآلهة الآباء؟ لست مستطيعاً عن ذلك جواباً. لكن ما يبدو أكيداً محققاً هو أن تغير الموقف من الأب لم يبق محصوراً بالمجال الديني، بل تجلّى أثره أيضاً في التنظيم الاجتماعي الذي كان تأثر بدوره بنتائج القضاء على الأب. ومع تأسيس الآلهة الآباء تحول المجتمع، المحروم من الأب، رويداً رويداً إلى مجتمع أبوي. وصارت الأسرة بمثابة صورة مجددة عن النقيض البدائي العائد إلى سالف الأزمان، فاستعاد فيها الآباء شطراً واسعاً من الحقوق التي كانوا يتمتعون بها في ظل ذلك النقيض. ووجد من جديد آباء، لكن المكاسب الاجتماعية للعشيرة الأخوية لم تضع، وكانت المسافة بين الأب الجديد للأسرة وبين الأب السيد المطلق للنقيض البدائي كبيرة بما فيه الكفاية لضمان استمرار الحاجة الدينية، أي الحنين المتيقظ إلى الأب.

على هذا النحو كان الأب حاضراً فعلاً بصفة مزدوجة في مشهد الذبيحة المقدمة إلى إله القبيلة: كإله وكحيوان طوطمي أضحوي. لكن من الزمام علينا، في ما نبذله من جهد لفهم هذا الموقف، أن نأخذ حذرنا من التأويلات التي تصوّر هذا الموقف وكأنه مجرد صورة رمزية، بدون أن نقيم اعتباراً للتراكم التاريخي. فالحضور المزدوج للأب يناظر دالتين متعاقبتين للمشهد الذي قدّم تعبيراً تشكلياً عن الموقف الازدواجي من الأب وعن انتصار عواطف المحبة لدى الابن على العواطف العدائية. فهزيمة الأب ومذلته الكبيرة قدمنا المواد لتشديد تصور انتصاره النهائي. والدلالة التي اكتسبتها التضحية عموماً تكمن في أن الفعل عنه الذي أفاد في إذلال الأب بات يفيد الآن في تعويضه وترضيته عن هذا الإذلال من خلال تأييد ذكرى الفعلة النكراء.

في زمن لاحق فقد الحيوان صفته المقدسة. وانفصلت علاقة التضحية بالعيد الطوطمي. فقد صارت التضحية مجرد تكريم يؤدي للإله، محض فعل تجريّد وتنازل وعزوف لصالحه. فالإله قد أصبح من الآن فصاعداً متعالياً على البشر إلى

حدّ ما عاد معه من سبيل إلى التواصل معه إلا بوساطة الكهنة. وقد أمسك بمقاليد التنظيم الاجتماعي منذ ذلك العهد ملوك أسبغت عليهم صفة إلهية، فعمموا النظام الأبوي على نطاق الدولة. وينبغي أن نذكر أن الأب، الذي استردّ حقوقه بعد الإطاحة به، انتقم لنفسه بمنتهى القسوة من الهزيمة التي مني بها آنفاً وراح يمارس سلطاناً لا يجرؤ أحد على مجادلته فيه. واستغل الأبناء الذين ألقوا عصا الطاعة الأوضاع الجديدة ليتبرؤوا بقدر أكبر بعد من مسؤوليتهم عن الجريمة المقترفة. وبالفعل، إنهم لا يعودون هم المسؤولون من الآن فصاعداً عن التضحية، وإنما الإله ذاته هو الذي يطلبها ويأمر بها. وإلى هذه المرحلة تعود الأساطير التي تزعم أن الإله نفسه هو الذي يقتل الحيوان المكرس له والذي هو ذاته ليس إلا. إنه الإنكار الأقصى للجريمة الكبرى التي وسمت بميسمها بدايات المجتمع ونشوء الشعور بالذنب. وهذه الكيفية في تصور التضحية تنطوي على دلالة أخرى بعد لا يعسر النفاذ إليها: الرضى عن النفس الذي يساور من هجر عبادة الطوطم إلى عبادة إله من الآلهة، أي من ترك بديلاً دونياً عن الأب إلى بديل سام رفيع. والتأويل المجازي المسطح للمشهد يتطابق هنا إجمالاً مع تأويله التحليلي النفسي. ومفاده أن ما ينبغي تمثيله رمزياً هو أن الإله ظهر على الجزء الحيواني من ماهيته وانتصر عليه^(١١٠).

على أننا نخطئ لو اعتقدنا أن الميول العدائية حيال السلطة الأبوية المستعادة، وهي الميول التي تؤلف جزءاً من العقدة الأبوية، قد خدمت جذوتها مذاك بصورة نهائية. بل على العكس من ذلك: فإنما في المراحل الأولى من وجود التشكيلين الجديدين البديلين عن الأب، أي الآلهة والملوك، نجد أقوى الدلائل على تلك الازدواجية التي تبقى سمة مميزة للدين.

١١٠ - إن الإطاحة بجيل من الآلهة من قبل جيل آخر، على نحو ما تتكلم عنه الميتولوجيات، تعني بالبداهة أن السيرة التاريخية أبدلت نظاماً دينياً بآخر، إما عقب فتح قام به شعب أجنبي، وإما كنتيجة للتطور السيكلوجي. وفي هذه الحال الأخيرة تقترب الأسطورة مما أسماه هـ. سيلبر «الظواهر الوظيفية». أما تأكيد ك. غ. يونغ (المصدر الآنف الذكر) القائل إن الإله الذي يقتل الحيوان هو رمز لليبديوي فيفترض تصوراً آخر لليبيدو غير ذاك الذي أخذنا به حتى الآن، ويدولي بوجه عام قابلاً للنقاش.

لقد تقدم فريزر في مؤلفه الكبير: **الفنن الذهبي** بفرضية مؤداها أن الملوك الأوائل للقبائل اللاتينية كانوا أغراباً يؤدون دور إله من الآلهة، وكانت القبائل تحتفل بإعدامهم بصفتهن الإلهية هذه في يوم عيد معلوم. ويبدو أن التضحية السنوية (كبدل عن التضحية بالذات) ياله من الآلهة كانت علامة فارقة للديانات السامية. وطقس الأضاحي البشرية في مختلف أنحاء المعمورة يبيّن على نحو لا يرقى إليه الشك أن التضحية بأولئك الأشخاص كانت تتم بصفتهن ممثلين للإله، وقد بقيت هذه العادة سارية إلى عصور متأخرة جداً، مع فارق وحيد وهو أن البشر الأحياء استعاض عنهم بصور أو تماذج لا حياة فيها (تماثيل، دمي). والتضحية بالبشر الإلهيين، التي لا يسعني لسوء الحظ أن أسهب في الكلام عنها بمثل التفصيل الذي تكلمت به عن التضحية بالحيوانات، تسلط ضوءاً على الماضي وتكشف لنا عن مغزى أشكال التضحية الأقدم عهداً. فهي تبيّن لنا بكل اليقين المرام أن موضوع فعل التضحية هو على الدوام واحد، وهو ذاك الذي بات يُعبد الآن بصفته إلهاً، أي الأب. ومسألة العلاقات بين الأضاحي الحيوانية والأضاحي البشرية تجد لها الآن حلاً بسيطاً. فقد كان الغرض من الأضحية الحيوانية البدائية أن تسدّ أصلاً مسدّ الأضحية البشرية، أي قتل الأب في احتفال طقسي؛ فلما استرجع بديل الأب معالمة البشرية، أمكن للأضحية الحيوانية أن تتحول من جديد إلى أضحية بشرية.

على هذا النحو وضح أن ذكرى الفعل الأضحوي الكبير الأول غير قابلة للاندساس، وذلك على الرغم من جميع الجهود التي بذلت لحوها من الذاكرة؛ وإنما في اللحظة عينها التي شاء فيها الإنسان أن يتعد وينأى إلى أقصى حدّ مستطاع عن الحوافز التي تأدت إلى ذلك الفعل وجد نفسه في قبالة نسخة طبق الأصل عنه في صورة الأضحية الإلهية. ولست ملزماً بأن أبحث هنا في ماهية التطور الذي جعل، بصفته عقلنة RATIONALISATION متدرجة، من مثل تلك العودة ممكنة. ويفيدنا روبرتسون سميث - مع أن العلاقات بين التضحية وبين ذلك الحدث الكبير في حياة البشرية البدائية تفوته - أن طقوس الأعياد التي كان قدامى الساميين يقيمونها احتفالاً بموت إله من الآلهة كانت «تخليداً

لذكرى مأساة أسطورية»، وأن النذب والعويل والنواح الذي كان يصاحبها لم تكن له صفة التعبير العفوي والتلقائي، بل كان يبدو وكأنه مفروض ومنظم خوفاً من الغضب الإلهي^(١١). وإننا لنعتقد أنه من المسوغ لنا أن نعتبر هذا التأويل صحيحاً وأن نرى في العواطف والمشاعر التي يفصح عنها أولئك الذين يشاركون في الطقس الاحتفالي نتيجة مباشرة للموقف الذي رسمنا خطوطه العريضة.

لنفرض الآن أن العاملين الفاعلين: حس المسؤولية وحس التمرد لدى الابن، لا يزولان أبداً حتى في مجرى التطور اللاحق للأديان. ومن ثم، إن محاولات حلّ لغز المشكلة الدينية ومحاولات التوفيق بين القوتين النفسيتين المتعاكستين يُصرف النظر عنها رويداً رويداً وتغدو لاغية، وفي أرجح التقدير تحت التأثير المتضافر للتغيرات الحضارية وللأحداث التاريخية وللتبدلات النفسية الداخلية معاً.

يوماً بعد يوم يتجلى بمزيد من الوضوح ميل الابن إلى الحلول محلّ الأب. ومع اكتشاف الزراعة، تتعاظم أهمية الابن في الأسرة الأبوية. فيطلق العنان لتظاهرات جديدة للبيبدو المتمحور عنده على زنا المحارم، هذا الليبدو الذي يجد إشباعاً رمزياً له في فلاحه الأرض/ الأم. وعندئذ تظهر إلى حيّز الوجود الوجوه الإلهية لكل من أتيس وأدونيس وتموز، إلخ^(١٢). وهي في آن معاً أرواح إنباتية وآلهة

١١١ - ديانة الساميين، ص ٤١٢ - ٤١٣: «ليس الحداد تعبيراً عفوياً عن التعاطف حيال المأساة الإلهية، وإنما هو إلزامي ومفروض فرضاً بحكم الخوف من الغضب الإلهي الحارق للطبيعة. والهدف الرئيسي للإنسان المعلن عن حداده هو إبراء مسؤوليته عن موت الإله، وهذا تفصيل كنا أشرنا إليه في معرض كلامنا عن الأضاحي البشرية الإلهية، نظير ذبح الثور في أثينا».

١١٢ - هم على التوالي:

- أتيس: إله من آلهة آسيا الصغرى، انتشرت عبادته على شكل «مشاركة» في اليونان، ثم في الإمبراطورية الرومانية. ابن الإلهة قبيلا وعشيقها في آن معاً.

- أدونيس: إله فينيقي الأصل، كان آية من الجمال فعشقه أفروديت، فأمر زوجها الغيور آريس، إله الحرب، خنزيراً برياً بقتله، فصارت أفروديت تقيم له مأتماً سنوياً تندبه فيه نساء سوريات. وقد دعي في سورية تموز، وهو الشهر الذي تجري فيه الاحتفالات بمصرعه.

- تموز أو دوموزي: من آلهة بلاد ما بين النهرين. ومعنى اسمه بالسومرية الابن الشرعي. وهو إله المرعى والحصوبة. جمعه وعشتار زواج مقدس. انعقدت حول موته ونزوله ثم صعوده من العالم السفلي مأتم وأعراس تتزامن مع الشتاء والربيع وترمز إلى تجدد الطبيعة بعد الموات الشتوي. (م).

فتوية تتمتع بآيات الحب التي تغدقها عليها الإلهات الأمويات، وتتعاطى نكابة بالأب زنا المحارم الأموي. لكن الشعور بالذنب الذي لا تتوصل هذه المبتدعات إلى التخفيف من حدّته يترجم عن نفسه في الأساطير التي تحكم على أولئك العشاق الفتيان للإلهات الأمويات بحياة سريعة الانطفاء أو بعقاب خصائي أو بعواقب غضب الإله - الأب في قسمات حيوان. فأدونيس يصصره الخنزير البري، حيوان أفروديت المقدس؛ وآتيس، عشيق قيبالا^(١١٣)، يموت مخصياً^(١١٤). والنواح الذي يتلو موت هذه الآلهة والفرح الذي يحيي بعثها أمسيا جزءاً لا يتجزأ من الشعائر الطقسية التي تؤدي لإله/ ابن آخر كتب له، هو، نجاح مستديم^(١١٥).

حينما شرعت المسيحية بالتغلغل في العالم القديم اصطدمت بمنافسة ديانة ميترا^(١١٦)، ولروح من الزمن تأرجح النصر بين الإلهين كليهما.

على أن الوجه الغارق في النور للإله الفارسي الفتّي بقي مع ذلك غير مفهوم لدينا. وربما أذنت لنا الأساطير التي تصوّر ميترا يقتل الثيران بأن نستنتج أنه يمثّل الابن الذي اجترح بمفرده التضحية بالأب، فحرر الإخوة من الشعور بالتبعة

١١٣ - قيبالا: إلهة الخصب في العالم الإغريقي - الروماني وأصلها من آسيا الصغرى. انتشرت عبادتها في القرن الثالث ق.م، وكان عيدها مناسبة لحفلات فجور وفسق جماعية. وكانت تسمى بالأم الكبرى، وبأم الآلهة، وبالإلهة الكبرى. «م».

١١٤ - يلعب حصّر الخصاء لدى معصوبينا الصغار السن دوراً بالغ الأهمية في تعيين موقفهم إزاء الأب. وقد أبانت لنا مشاهدة فيرنزي البديعة كيف يتعرف الصبي في طوطمه الحيوان الذي حاول أن ينهش قضيبه. وعندما يطرق أذان أطفالنا كلام عن الختان الطقسي، يتصورونه معادلاً للخصاء. وعلى حدّ علمي، لم يسبق لأحد بعد أن أشار إلى نظير سلوك الأطفال هذا في جملة الوقائع التابعة لعلم نفس الشعوب. ويؤلف الختان، الكثير التواتر لدى الشعوب البدائية والقديمة، جزءاً من مسارة بلوغ سن النضج، وهذا التزامن هو ما يعطيه دلالة، ولا يعمل به إلا استثنائياً في سن أبكر. والمثير للاهتمام، بوجه عام، أن الختان لدى البدائيين كان يقترن باجتياز الشعر وقلع الأسنان، هذا إن لم تنب منابه في بعض الأحيان العمليتان الأخيرتان. ويسلك أطفالنا، وإن كانوا لا يعرفون شيئاً عن هذا كله، من خلال استجابتهم الحصرية إزاء هاتين العمليتين، مسلك من يعدّهما مكافئتين للخصاء.

١١٥ - الإشارة هنا إلى المسيح الذي تصفه الديانة المسيحية بأنه ابن الله. «م».

١١٦ - ميترا: كبير آلهة الفرس، رب العناصر وقاضي الأموات، وإله العدل والعهود، انتشرت عبادته - وكانت ذات أسرار - في أنحاء الإمبراطورية فأعاقمت مدّ المسيحية. «م».

والمسؤولية الذي كان يرهقهم على إثر تلك الجريمة. وكان ثمة طريق آخر لحذف هذا الشعور بالتبعية والمسؤولية. وكان المسيح هو أول من سلك هذا الطريق: فقد ضحى بحياته بالذات ليعتق إخوته كافة من إसार الخطيئة الأصلية.

إن مذهب الخطيئة الأصلية من أصل أورفي^(١١٧) وقد انحفظ في المسارآت الطقوسية، ثم ذاع بعدئذ في المدارس الفلسفية لليونان القديمة^(١١٨). فالبشر هم من أسلاء المردة الذين قتلوا ومزقوا إرباً إرباً الفتى ديونيسوس/ زاغريوس؛ وكان وزر هذه الجريمة يرهقهم وينيخ عليهم بوطأته. ونقرأ في شذرة لأناكسمندرس^(١١٩) أن وحدة العالم قد تمزقت أوصالاً غب جريمة اقترفت في الأزمنة البدائية وأن كل ما نجم عنها ينبغي أن يتحمل القصاص جزاء وفاقاً على ما اقترفت^(١٢٠). وإن تكن فعلة المردة هذه تستحضر إلى أذهاننا بقدر كافٍ من الجلاء، من خلال ما رافقها من أفعال تهيج وقتل وتمزيق، وصف القديس نيلوس لعملية التضحية بالحيوان الطوطمي (مثلما تذكرنا أيضاً بالكثير من الأساطير الأخرى العائدة إلى العصور القديمة، ومنها مثلاً موت أورفيوس نفسه)، فإن ما يخرجنا هنا هو الفارق المتمثل في أن إلهاً فتياً هو الذي ذهب هذه المرة ضحية تلك الفعلة الإجرامية.

إن الخطيئة الأصلية تنجم بلا مرأى في الأسطورة المسيحية عن إهانة تنزل بالله الأب. والحال أنه عندما أعتق المسيح البشر من وطأة الخطيئة الأصلية، بتضحيته

١١٧ - الأورفية: مذهب منسوب إلى الشاعر الأسطوري اليوناني أورفيوس، وهي بدعة دينية أحاطت نفسها منذ مطلع القرن الثامن ق. م بالأسرار والطقوس، وانتشرت بعد ذلك في أنحاء الإمبراطورية الرومانية. وكانت تميل إلى توحيد الآلهة في شخص زفس زاغريوس. «م».

١١٨ - ريناخ: العبادات والأساطير والأديان، ٢م، ص ٧٥ وما يليها.

١١٩ - أناكسمندرس الملطى: فيلسوف مادي يوناني (نحو ٦١٠ - ٥٤٠ ق.م). تلميذ لطاليس ومن أصحاب الجدل، ومؤلف أول عمل فلسفي في اليونان، وهو كتاب في الطبيعة الذي لم تصلنا منه إلا شذرات قليلة. «م».

١٢٠ - «ضرب من خطيئة سابقة على العرق»، المصدر الآنف الذكر، ص ٧٦.

بحياته ذاتها، فإنه يحلّ لنا أن نستنتج أن هذه الخطيئة تمثلت بجريمة قتل. وبمقتضى شريعة الذحل^(١٢١) المتأثلة الجذور في النفس البشرية، لا يمكن التكفير عن جريمة قتل إلا بالتضحية بحياة أخرى؛ والتضحية بالنفس تعني التكفير عن فعله قتل^(١٢٢). وحينما يفترض بهذه التضحية من قبل المسيح بحياته بالذات أن تتأدى إلى مصالحة مع الله الأب، فإن الجريمة المطلوب التكفير عنها لا يمكن أن تكون في هذه الحال سوى جريمة قتل الأب.

على هذا النحو تقرّ البشرية بصراحة من خلال العقيدة المسيحية بذنبها في الفعل الإجرامية الأصلية، وذلك ما دامت وجدت الكفارة الأكثر نجعاً وفعالية في تضحية واحد من الأبناء. وما زاد المصالحة مع الأب متانة أنه في الوقت نفسه الذي تمت فيه تلك التضحية جرى الإعلان عن العزوف عن المرأة التي كانت السبب في العصيان والتمرد على الأب. لكن هنا تطالب الجبرية السيكلوجية للازدواجية الوجدانية بحقوقها. ففي الوقت نفسه وبالفعل نفسه، حقق الابن، الذي قدّم للأب أعظم كفارة يمكن تخيلها، رغباته ضد الأب. فقد حلّت ديانة الابن محل ديانة الأب. وتوكيداً على هذا الإبدال بعثت الوليمة الطوطمية القديمة، وبعبارة أخرى جرى تأسيس المناولة^(١٢٣) التي يأكل فيها الأخوة الملتزم شملهم من لحم الابن، لا الأب، ويشربون دمه كيما يتقدسوا ويتماهاوا معه. وهكذا، وإذا ما تتبعنا عبر العصور المتوالية وحدة هوية الوليمة الطوطمية والأضحية الحيوانية والأضحية البشرية الإلهية والقربان المسيحي، اهتدينا في جميع هذه الطقوس الاحتفالية إلى صدى الجريمة التي كانت تنبئ بباطنها على كلاكل البشر، مع أنه كان يفترض بهم أن يفخروا بها ويتباهوا. لكن المناولة المسيحية ليست في حقيقتها إلا حذفاً جديداً للأب، تكراراً للفعل الموجبة

١٢١ - شريعة الذحل أو الثأر: العين بالعين والسنّ بالسنّ والحياة بالحياة. «م».

١٢٢ - إن الحفريات إلى الانتحار، التي تراود معصويننا، يتجلى أمرها بصورة مطردة على أنها نشدان لقصاص على رغباتهم في الاعتداء على حياة الغير.

١٢٣ - المناولة عند المسيحيين أو سر القربان المقدس: تناول جسد المسيح ودمه من خلال تناول الخبز والنبذ المباركين في أثناء القداس. «م»

للكفارة. وهنا ندرك كم كان فريزر على حقّ حينما قال إن «المنافسة المسيحية قد امتصت وتمثلت سرّاً مقدساً أقدم عهداً بكثير من المسيحية»^(٢٤).

(٧)

إن فعلة كالقضاء على الأب بجهود الإخوة المتضافرة قد تركت ولا بدّ آثاراً لا تمحى في التاريخ وأفصحت عن نفسها في تشكيلات بديلة زاد في كثرة عددها عدم الحرص على الاحتفاظ بذكرى مباشرة عنها^(٢٥). ولن أستسلم هنا لإغراء تعقب هذه الآثار في الميتولوجيا حيث يسهل مع ذلك الاهتداء إليها، وسأتوجه إلى ميدان آخر، عملاً بنصيحة كان أسداها س. ريناخ في بحث له مثير جداً للاهتمام حول موت أورفيوس^(٢٦).

ينطوي الفن الإغريقي على موقف يشبه شبيهاً غريباً مشهد الوليمة الطوطمية الذي وصفه روبرتسون سميث، وإن اختلف عنه أيضاً اختلافاً عميقاً. نقصد به الموقف الذي نلقاه في أقدم أشكال المأساة اليونانية. فإن حشداً كبيراً من الأشخاص، ممن يحملون جميعهم اسماً واحداً ويرتدون ملابس متشابهة، يقف ملتقاً حول شخص واحد، وكل واحد منهم يردد صدى كلماته

١٢٤ - أكل الإله EATING THE GOD، ص ٥١. «إن أي إنسان اطلع على بعض التأليف التي وضعت في هذا الموضوع لن يسلّم أبداً بأن ربط المنافسة المسيحية بالوليمة الطوطمية هو فكرة شخصية من عند المؤلف».

١٢٥ - انظر العاصفة لشكسبير (الفصل ١، المشهد ٢): آريل (مغنياً):

«تحت خمسة أبواع من الماء يرقد أبوك.

- من عظامه صنع مرجان؛

- وما كان محل عينيه صار لؤلؤتين.

- لا شيء منه درس وزال؛

- لكن كل شيء فيه حوّل البحر

- إلى شيء نفيس ونادر».

١٢٦ - «موت أورفيوس» (في الكتاب الذي استشهدنا به مراراً: الأساطير والعبادات والديانات، م ٢، ص ١٠٠ وما يليها).

وحركاته: تلك هي الجوقة التي تصطف حول من كان في الأصل يمثل وحده البطل. وفي زمن لاحق أُدخِل على المأساة اليونانية ممثل ثانٍ ثم ثالث ليكون شريكاً للبطل الرئيسي أو ليمثل هذه السمة أو تلك من سماته المميّزة. لكن شخصية البطل بالذات وعلاقته بالجوقة بقيت بلا تغيير. فقد كان على بطل المأساة أن يتألم ويتعذب؛ ولا تزال هذه إلى اليوم السمة الرئيسية لأية مأساة. فقد كان يُحمّل عبء «الغلطة المأساوية» التي لا سبيل إلى فهم أسبابها دوماً؛ وفي معظم الأحيان لا تمت هذه الغلطة بصلة إلى ما نعتبره نحن غلطة في الحياة الجارية. فهي تتمثل في الغالب في تمرد على سلطة إلهية أو بشرية، فيما ترافق الجوقة البطل وتؤازره بمشاعرها المتعاطفة، وتسعى إلى كبح جماحه وتحيذه والتخفيف من غلوائه، ثم ترثيه متى ما حقّق مشروعه الجسور ولقي القصاص المستأهل.

لكن لم يتعيّن على بطل المأساة أن يتعذب وما تعني غلطته «المأساوية»؟ سوف نحسم المسألة بجواب سريع. فعليه أن يتعذب لأنه الأب البدائي، بطل المأساة البدائية الكبرى التي تكلمنا عليها والتي نجد هنا تكراراً مغرضاً لها؛ أما الغلطة المأساوية فهي تلك التي يتعيّن عليه أن يأخذها على عاتقه ليحرر منها الجوقة. والأحداث التي تدور على المسرح تمثّل تحريفاً، يمكننا أن نصفه بأنه مرهف ومراءٍ، للمشهد التاريخي. فعلى مستوى الحقائق الواقعة القديمة كان أعضاء الجوقة على وجه التعيين هم علة عذابات البطل؛ أما هنا، على المسرح، فإنهم على العكس ينهكون قواهم في الندب والنواح والتعبير عن تعاطفهم، وكأن البطل نفسه هو علة عذاباته. والجريمة التي يُرمى بها، أي الغطرسة والتمرد على سلطة عظيمة، هي على وجه التعيين تلك الجريمة التي تتقل في الواقع على أعضاء الجوقة، أي على عصبة الإخوة. وعلى هذا النحو يُرفع البطل مرة أخرى، على رغم إرادته، إلى منزلة فادي الجوقة.

إن تكن عذابات الكبش الإلهي ديونيسوس في المأساة اليونانية بوجه خاص وندب جوقة الأكباش وتأوهاتنا في صبوّها إلى التماهي معه تؤلف مضمون التمثيلية، فيسير علينا أن نفهم أن تكون المأساة التي خمدت أنفاسها قد دبّت في

عروقتها الحياة من جديد في العصر الوسيط، حينما صار موضوعها الأول قصة عذابات المسيح وآلامه.

سيكون في مستطاعي إذاً أن أختتم هذا البحث السريع وأن ألخصه قائلاً: إننا نهتدي في عقدة أوديب إلى بدايات الدين والأخلاق والمجتمع والفن معاً، وهذا بالتوافق التام مع معطيات التحليل النفسي الذي يرى في هذه العقدة نواة الأعصبة كافة، وذلك بقدر ما أتيج لنا حتى الآن أن ننفذ إلى طبيعتها. أفليس من المدهش أن تكون حتى هذه المشكلات المتعلقة بالحياة النفسية للشعوب قابلة للحل انطلاقاً من نقطة عينية واحدة: الموقف إزاء الأب؟ وربما كان في مكنتنا أن نفسر بالكيفية نفسها ظاهرة سيكولوجية أخرى. فكثيراً ما سنحت لنا الفرصة لنشير إلى أن الازدواجية الوجدانية، بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي ذلك المزيج من الكره والحب تجاه الموضوع الواحد، تكمن في أساس عدد كبير من التشكيلات الحضارية الهامة. ونحن نجهل جهلاً مطبقاً بأصول هذه الازدواجية. وبوسعنا الافتراض أنها تؤلف الظاهرة الأساسية في حياتنا الوجدانية. لكن من المحتمل أيضاً أنها كانت غريبة في البداية عن الحياة الوجدانية وأن البشرية لم تكتسبها إلا من جراء العقدة الأبوية^(١٢٧) التي لا تزال تجد فيها إلى اليوم، بحسب ما يفيدنا التحليل النفسي، أقوى تعبير عنها^(١٢٨).

قبل أن أختتم، أحرص على تحذير القارئ من أننا، برغم توافق الاستنتاجات التي أسلمتنا إليها أبحاثنا والتي تتسائل جميعها نحو نقطة واحدة وحيدة، لا نخفي البتة جميع وجوه عدم اليقين المباطنة لفروضنا وجميع الصعاب التي تصطدم بها نتائجنا. ولن أشير إلا إلى صعوبتين اثنتين، وربما كانا هما عينهما

١٢٧ - والعقدة الوالدية بوجه عام.

١٢٨ - تداركاً لسوء التفاهم، لا أعتقد أنه من غير المجدي أن أذكرها بصريح القول بأنني، إذ أقر هذه العلاقات، لا أنسى إطلاقاً الطبيعة المعقدة للظواهر التي يتعين استنباطها، وبأن مقصدي الوحيد هو أن أضيف إلى العلل المعروفة أو غير المعترف بها بعد للدين والأخلاق وللمجتمع عاملاً جديداً تهدينا إليه الأبحاث التحليلية النفسية. ولا بد لي أن أترك لغيري مهمة القيام بتركيب جميع هذه العوامل. لكن طبيعة العامل الجديد الذي نؤوه به نتحتم أن يضطلع هو بالدور الرئيسي في التركيب المقبل، وإن يكن الإقرار بهذا الدور له يحتم بدوره التغلب على مقاومات وجدانية عاتية.

اللتين فرضتا نفسيهما من قبل على ذهن القارئ.

فبادئ ذي بدء، من المرجح أنه لم يغب عن ذهن أحد أننا نصادر على وجود نفس جماعية تجري فيها السيرورات عينها التي تدور في النفس الفردية. وبالفعل، إننا نفترض أن شعوراً بالمسؤولية قد استمر قائماً ألوفاً مؤلفة من السنين، يتناقله جيل عن جيل، ويرتبط بخطيئة سحيقة القدم إلى حد أن كل ذكرى عنها قد انطمست في حافظة البشر، ونفترض أن سيرورة وجدانية بعينها، من طبيعة ما أمكن معها لهذه السيرورة أن ترى النور إلا لدى جيل من الأبناء كان الأب أساء معاملتهم وسامهم خسفاً، تسنى لها أن تبقى مستمرة لدى أجيال جديدة نجت على العكس من مثل هذه المعاملة بفضل القضاء على الأب الطاغية. وهذه فروض من شأنها أن تثير إشكالات خطيرة، وإننا لنسلم عن طواعية بأن أي تفسير آخر سيكون مفضلاً إذا لم يجد حاجة إلى الارتكاز على فروض كهذه.

لكن لو أنعم القارئ النظر فسيُتضح له أننا لا نفرد بحمل مسؤولية هذه الجسارة. فبدون فرضية نفس جماعية، بدون فرضية وجود اتصالية في حياة الإنسان النفسية تبيح لنا ألا نقيم وزناً لانقطاعات الأفعال النفسية الناجمة عن زوال الحيات الفردية، ما كانت لتقوم قائمة لعلم نفس الشعوب. ولو كانت السيرورات النفسية عند جيل بعينه لا تنتقل إلى جيل آخر ولا تتواصل لدى جيل آخر، لكان على كل جيل أن يعاود من جديد تدرّجه وتموّنه على الحياة، مما كان سينفي كل تقدم وكل تطور. وبوسعنا، في هذا الصدد، أن نطرح على أنفسنا السؤالين التاليين: إلى أي حدّ يخلق بنا أن نقيم اعتباراً للاتصالية النفسية في حياة الأجيال المتعاقبة؟ وما الوسائل والطرق التي يستخدمها جيل من الأجيال لينقل أحواله النفسية إلى الجيل التالي؟ إن هذين السؤالين لم يحظيا بعد بحلّ شافٍ، والتناقل المباشر بطريق التقليد لا يفي بالشروط المطلوبة، وإن يكن هو أول ما يرد إلى الذهن. وبوجه عام، لا يكثر علم نفس الشعوب بمعرفة الكيفية التي تتحقق بها اتصالية الحياة النفسية للأجيال المتعاقبة. ويبدو أن هذه الاتصالية تتأمن جزئياً عن طريق وراثّة الميول والاستعدادات النفسية، وإن تكن هذه الميول والاستعدادات بحاجة، كيما تغدو فعالة، إلى تحفيز من قبل بعض خبرات

الحياة الفردية. على هذا النحو ينبغي أن نتأول قول الشاعر: «ما ورثته عن آبائك، عليك أن تكتسبه لتمتلكه»^(١٢٩). وما كانت المعضلة إلا لتبدو أشد صعوبة بكثير فيما لو كان لدينا من الأسباب ما يحملنا على افتراض وجود انفعالات نفسية قابلة للوقوع تحت قمع شديد يبلغ من عتوه أنها تزول بدون أن تخلف رسابات. لكن انفعالات كهذه لا وجود لها. فمهما يكن القمع قوياً عاتياً، فإن الحائثة لا تختفي أبداً بدون أن تترك بعدها بديلاً ما ليغدو بدوره منطلقاً لبعض الاستجابات. لزام علينا إذاً أن نسلّم بأن ما من سيرورة نفسية على قدر من الأهمية يمكن لجيل من الأجيال أن يحجبها عن الجيل الذي يليه. وقد كشف لنا التحليل النفسي بوجه خاص أن الإنسان يحوز، في نشاطه الذهني اللاشعوري، جهازاً يتيح له أن يؤوّل استجابات أشخاص آخرين، أي أنه يقوم ويصحح التحريفات التي يُخضع لها الآخرون تعبيرهم عن خلجاتهم الوجدانية. وإنما بفضل هذا التفهم اللاشعوري للأعراف والطقوس والتعاليم التي تُفرض لها أن تبقى على قيد الوجود بعد توارى الموقف البدائي من الأب أمكن للأجيال اللاحقة أن تنجح في استيعاب الإرث الوجداني للأجيال التي تقدّمت عليها وفي تمثله.

أما الاعتراض الآخر الذي يثور هنا فيصدر عن المنهج التحليلي النفسي بالذات.

فقد قلنا إن المبادئ الأخلاقية الأولى والتقييدات الأعرافية الأولى في المجتمعات البدائية ينبغي أن نفهمها على أنها ردة فعل على فعلة تكوّنت لدى فاعليها انطلاقاً منها فكرة الجريمة. فإذا أخذهم الندم على هذه الفعلة قرروا أنه ينبغي ألا تحدث مرة ثانية قط، وأن تنفيذها لن يكون بعد الآن على كل حال مصدراً للكسب وللغنم لأي كان. وهذا الشعور بالمسؤولية، الخصب بإبداعات من كل نوع ولون، لم تخمد جذوته فيما بعد، ونحن نلتقيه لدى العصامي الذي يترجم عنه، على نحو لاجتماعي، بفرضه قواعد أخلاقية جديدة، وبتخيّله



تقييدات جديدة لتكون بمثابة كقارة عن الأفعال الشريرة المرتكبة وتدابير وقائية ضد احتمال ارتكاب أفعال شريرة أخرى في المستقبل^(١٣٠). لكن حينما نبحث عن الأفعال التي استثارت لدى العصائين تلك الاستجابات، فلن نلبث أن نمى بخيبة عميقة. فما هي بأفعال بقدر ما أنها محض حفزات ونزعات عاطفية متجهة نحو الشر، ولكن بدون أن تجد سبيلاً إلى التحقق. والشعور بالذنب لدى العصاي يركز إلى وقائع نفسية، لا إلى وقائع مادية. فالسمة المميّزة الأولى للعصاب أنه يقدم الواقع النفسي على الواقع الفعلي، وأنه يستجيب لأمر الأفكار بالجدّ نفسه الذي يستجيب به الأشخاص الأسوياء لأمر الوقائع.

أفليس لنا أن نفترض أن حالاً كهذه هي التي كانت سائدة لدى البدائيين؟ لقد رأينا من قبل أنهم يعلّقون، كتعبير جزئي عن تنظيمهم الترجسي، قيمة مبالغاً فيها على أفعالهم النفسية^(١٣١). وفي هذه الحال يكون لنا أن نفترض أيضاً أن الحفزات العدائية حيال الأب والرغبة الخيالية في قتله والتهامه كانت كافية بحدّ ذاتها لاستثارة الاستجابة الأخلاقية التي خلقت الطوطمية والتابو. وعلى أساس هذا الفرض سنتملص من ضرورة إرجاع بدايات حضارتنا، التي نعتزّ بها أيما اعتزاز، إلى جريمة فظيعة تجرح مشاعرنا كافة. والترابط السببي، الذي يمتدّ من تلك البدايات إلى أيامنا هذه، لن يتعرض لأي انقطاع في الاتصالية من جراء ذلك، لأن الواقع النفسي سيكون كافياً في هذه الحال لتفسير جميع تلك النتائج. على أنه من الممكن الرّدّ على ذلك بأن الانتقال الاجتماعي من النقيض الأبوي إلى العشيرة الأخوية يؤلف واقعة لا مرأى فيها. بيد أن هذه الحجة، على قوتها، ليست بالفاصلة. فمن الممكن أن يكون تحوّل المجتمع قد تمّ على منوال أقلّ عنفاً، مع إتاحتها في الوقت نفسه الشروط الموائمة لظهور ردّ الفعل الأخلاقي. فما دام الضغط من جانب الأب الذي يمارسه السلف البدائي له وقعه المحسوس، فقد كان للمشاعر العدائية حياله ما يبررها ولم يكن ثمة مناص أمام التبيكيت الذي يستشعره الفرد بسبب تلك المشاعر من أن ينتظر أنا آخر ليفصح عن نفسه ويظهر

١٣٠ - انظر البحث الثاني من هذا الكتاب عن التابو.

١٣١ - انظر البحث الثالث، الأرواحية والسحر وكلية قدرة الأفكار.

إلى النور. وبعيد عن الإقناع أيضاً الاعتراض الآخر القائل إن كل ما ينجم عن الموقف الازدواجي إزاء الأب، من تابوات وقواعد وأحكام أضحية، يتسم بطابع جدّي عميق وواقعي تام. لكن الطقوس وضروب الكفّ لدى عصائينا الوسواسيين تتسم بالطابع نفسه، وتبقى دوماً في حالة وقائع نفسية، فلا تعدو أن تكون مجرد نيات ومقاصد بدون أن توضع أبداً موضع تنفيذ. ولزام علينا أن نحاذر من أن نسحب على عالم البدائي والعصائي، الغني فقط بالوقائع الداخلية، ما يساور عالمنا الشرقي، المترع بالقيم المادية، من ازدراء إزاء الأفكار والأمانى الخالصة.

هنا يتعيّن علينا أن نبرم قراراً ليس أخذه بالسهل. لكن لنبدأ بالإعلان أن هذا الفارق، الذي قد يرتقي بعضهم أنه فاصل الأهمية، لا يطال الجانب الجوهرى من الموضوع. فإن تكن الأمانى والحفريات تتلبس في نظر البدائي كل قيمة الحقائق الواقعة، فما علينا نحن إلا أن نسعى إلى فهم هذا التصور بدلاً من أن نعاند في تصحيحه طبقاً لنموذجنا نحن. لنحاول إذاً أن نكوّن فكرة أكثر دقة عن العصاب ما دام العصاب هو الذي أثار فينا الشكوك التي تكلمنا عليها للتوّ. فليس صحيحاً أن العصائين الوسواسيين، الذين يزرعون في أيماننا هذه تحت وقر أخلاق مغالية، لا يذودون عن أنفسهم ولا يحاولون حمايتها إلا من الواقع النفسي كما يتمثل بالإغراءات، ولا يعتبرون سوى ما يستشعرونه من حفريات جرائم تستأهل قصاصاً. فإغراءاتهم وحفرياتهم تنطوي على جانب لا يستهان به من الواقع التاريخي؛ فهؤلاء الأشخاص ما عرفوا في طفولتهم سوى حفريات شريرة. وبقدر ما كانت تسمح لهم طاقاتهم الطفلية، ترجموا غير مرة هذه الحفريات إلى أفعال. وكل فرد من هؤلاء الأشخاص، ممن يتباهون اليوم بأخلاقية عليا، عرف في طفولته فترة من الخبث والنزوع إلى الشرّ، مرحلة من الانحراف ممهّدة ومبشّرة بالمرحلة الأخلاقية العليا التالية. ومن ثم، إن التشابه بين البدائي والعصائي يتبدى أعمق وأبعد غوراً بكثير إذا سلّمنا بأن الواقع النفسي، الذي لم يعد يساورنا شكّ في تشكّله، قد تطابق أيضاً لدى الأول مع بداية الواقع الفعلي، أي أن البدائيين أنجزوا فعلاً ما كانوا انتووا، بحسب ما تشير الشهادات كافة، أن يفعلوه.

على أننا، في حكمنا على البدائيين، لن ندع تشابههم مع العصايين يشطّ في تأثيره علينا. فلا بدّ لنا أيضاً أن نقيم اعتباراً للفروق الفعلية. فلا ريب في أنه لا البدائي ولا العصايي يعرفان ذلك الفصل الواضح القاطع الذي نقيمه نحن بين الفكر والعمل. فالعمل لدى العصايي يكون مكفوفاً كفاً تاماً من قبل الفكرة التي تنوب منابه. ولكن البدائي، على العكس من ذلك، لا يعرف عوائق أو موانع تحول دون العمل؛ فأفكاره تتحول حالاً إلى أفعال؛ بل ربما جاز لنا القول إن الفعل يقوم لديه مقام الفكرة؛ ولهذا، وبدون أن نزعم أننا نقفل باب المناقشة (التي ما زدنا على أن رسمنا خطوطها العريضة) بقرار نهائي ومطلق، نستطيع أن نحازف بالتقدم بهذا الفرض: «في البدء كان الفعل»^(١٣٢).

١٣٢ - القولة هنا لغوته في فاوست. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

علم نفس الجماهير وتحليل الأنا

•

تقديم

في عام ١٨٩٥ أصدر المؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي غوستاف لوبون دراسة كان لها وقع كبير في عالمي السياسة والعلم جعل عنوانها: **علم نفس الجماهير**.

وقد كانت هذه الدراسة هي الأولى في نوعها إذ كان علم النفس، الحديث المنشأ أصلاً، يقتصر حتى ذلك الحين على الفرد والنفسيّة الفردية.

وقد مثّلت دراسة لوبون فتحاً علمياً حقيقياً. فقد أعيد طبعها عشرات المرات، واعتمدت في الجامعات كمرجع للتدريس في الوقت الذي كانت فيه جميع محاولات لوبون للانخراط في سلك التعليم الجامعي قد باءت بالفشل. وقد انعقدت لمؤلّفها بعد ترجمتها إلى عشرات اللغات - ومنها العربية - شهرة عالمية لم يحظَ بها أي كتاب من كتبه السابقة، ومنها كتابه **حضارة العرب** الصادر عام ١٨٨٤.

وقد رصد عالم النفس الاجتماعي المعاصر سيرج موسكوفتشي، في كتابه المشهور **عصر الجماهير**، ما بات يُسمى في مطلع القرن العشرين بـ «الظاهرة الغوستافلوبونية» فقال: «بين عشية وضحاها أصبح لوبون الأستاذ الفكري لمرحلة بكاملها. وقد حافظ على هذه المكانة حتى نهاية حياته المديدة. ولمّا كان مقيماً في منزله لا يبرحه (وقد تجاوز السبعين من العمر)، فقد راحت تتعاقب على زيارته شخصيات العصر من علمية وفكرية وسياسية كعالم الرياضيات هنري بوانكاريه، والفيلسوف هنري برغسون، والشاعر بول فاليري، ثم من رجال السياسة رئيس الجمهورية الفرنسية ريمون بوانكاريه والرئيس الأمريكي ثيودور روزفلت. وكانوا يتلقون بكل جدية نصائحه في مجال السياسة والمجتمع. والواقع أن انتشار نظريته قد بلغ أوجه في العشرينات من القرن العشرين. ففي ذلك الوقت راح العلم

الجديد (علم نفس الجماهير) يجذب بقوة النخبة الديمقراطية التي وجدت فيه الآلة المفهومية التي تؤكد لها خوفها العميق من الجماهير، ولكن التي تقدم لها في الوقت ذاته مجموعة من القواعد التي تساعد على التحكم بعنف الجماهير والسيطرة عليها»^(١).

والواقع أننا لا نستطيع أن نفهم الأهمية التي أخذها كتاب غوستاف لوبون ما لم نضع في اعتبارنا صعود الظاهرة الجماهيرية في مطلع القرن العشرين، والعبادة النظرية التي أسستها لها الإيديولوجيا الاشتراكية، ولا سيما بطبيعتها الماركسية التي وجدت تطبيقاً عملياً لها في الثورة البلشفية. ولئن أقرّ الجميع لغوستاف لوبون بأن كتابه هو «المانيفست الذي دشّن ما بات يُدعى اليوم بعلم النفس الجماهيري»، إلا أنه حدث انقسام عميق في الموقف منه: فمفكرو اليمين اعتبروا الكتاب فتحاً علمياً ولبّي حاجة تاريخية حقيقية لفهم طبيعة العصر الجديد الذي يصحّ توصيفه بأنه «عصر الجماهير»؛ أما المنظّرون اليساريون فلم يترددوا، إجمالاً، في أن يلصقوا بمؤلّفه تهمة الرجعية، ولا سيما بعد أن اشتهر لاحقاً أن موسوليني وهتلر ذاتهما كانا من قرائه.

والواقع أن غوستاف لوبون نفسه هو أول من صاغ مفهوم «عصر الجماهير»، وذلك في مقدمة كتابه حيث قال: «إن دخول الطبقات الشعبية في الحياة السياسية وتحولها التدريجي إلى طبقات قائمة يمثّل إحدى الخصائص الأكثر بروزاً لعصرنا، عصر التحوّل». ولم يتردد في أن يبدي توجساً من هذا التحوّل. فجميع الحضارات التي عرفها تاريخ البشرية «كانت بُنيت ووُجّهت حتى الآن من قبل أرستقراطية مثقفة قليلة التعداد، ولم تبنَ قط من قبل الجماهير. فهذه الأخيرة لا تستخدم قوتها إلّا في الهدم والتدمير». ذلك أن «الحضارة - أية حضارة - تتطلّب قواعد ثابتة، ونظاماً محدّداً، والمرور من مرحلة الفطرة إلى مرحلة العقل، والقدرة على استشفاف المستقبل، ومستوى عالياً من الثقافة. وكل هذه العوامل غير

١ - من مقدمة هاشم صالح لترجمته لكتاب غوستاف لوبون: سيكولوجية الجماهير، بيروت، دار الساقي، ١٩٩١، ص ١٩ - ٢٠. وجميع شواهدنا التالية مستقاة من هذه الترجمة عدا تعديلات طفيفة أحياناً. (م).

متوفرة لدى الجماهير المتروكة لذاتها. فالجماهير تُمارس فعلها، من خلال قوتها التدميرية، كالجراثيم التي تُساعد على انحلال الأجسام الضعيفة أو الجثث. وعندما تُصاب أسس الحضارة بالنخر، فإن الجماهير تُجيء لكي تقوّضها. وفي تلك اللحظة بالذات يتجلى دورها. وعندئذ تصبح القوة العمياء للكثرة هي الفلسفة الوحيدة للتاريخ».

بمعنى آخر، إن الجماهير، في نظر غوستاف لوبون، هي برابرة العصر بالإحالة إلى تاريخ سقوط الإمبراطورية الرومانية، أو مغول العصر بالإحالة إلى تاريخ سقوط الإمبراطورية العباسية. والسؤال، كل السؤال، في نظر غوستاف لوبون هو التالي: هل ستعرف الحضارة الغربية المصير نفسه؟

هنا يلاحظ غوستاف لوبون أن القوة القائدة لهذه الحضارة - أي الطبقة البورجوازية - قد انتابها الهلع إزاء صعود مدّ الجماهير. وقد دفع بها هذا الهلع إلى توجيه نداءاتها اليائسة إلى القوى الأخلاقية للكنيسة التي طالما كانت موضع احتقار من قبلها في الماضي. وقد راح المتفلسفون باسم هذه البورجوازية المدعورة يتحدثون عن «إفلاس العلم» ويستحضرون «تعاليم الوحي وحقائقه». ولكن «هؤلاء المعتنقين الجدد للإيمان ينسون أنه إذا كانت العناية الإلهية قد مستهم أخيراً، فإنها لا تمارس نفس التأثير على الآخرين غير المكترئين بمشكلات الدار الآخرة. والجماهير لم تعد تريد اليوم آلهة كان سدنتها السابقون قد تنكروا لها بالأمس وحطّموها. فالأنهار لا تعود أبداً إلى منابعها».

وبدلاً من اللجوء إلى الدين لإنقاذ الحضارة الغربية من الخطر الهمجي الجديد الذي يتهدها، فإن ما يقترحه غوستاف لوبون هو اللجوء إلى الأساس الذي قامت عليه هذه الحضارة، أي العلم، ولا شيء آخر سوى العلم، وذلك لفهم نفسية الجماهير أولاً، ولضبطها والسيطرة على عنفها التدميري ثانياً. وهنا تحديداً تكمن مفارقة ينبغي أن نتوقف عندها هنيهة.

فبالاحتكام إلى الموقف من الجماهير أمكن لمُنقّدي غوستاف لوبون أن يرموه بالرجعية. ولكن موقفه العقلاني الجذري من جدلية العلم والدين، وانتصاره اللامشروط للحدّ الأول في هذه الجدلية على الحدّ الثاني، لم يعودا عليه في

المقابل بصفة التقديمية. وكل ما هنالك أن منتقديه سارعوا إلى رميه هذه المرة بتهمة العلموية. ولكن أياً ما يكن من أمر، فإن مآثرة غوستاف لوبون تكمن تحديداً في محاولته تأسيس علم نفسي للجماهير - لم يكن له وجود من قبله إلا على شكل بذور وشذرات - وهو ما بات يسمى، انطلاقة منه، بعلم النفس الاجتماعي أو الجمعي، أو علم نفس الجماعات البشرية.

وأول ما حاوله لوبون من هذا المنظور هو تقديم مفهوم علمي لمعنى الجمهور حصراً. فقد لاحظ أن كلمة جمهور «تعني في معناها العادي تجمعاً لمجموعة من الأفراد، أياً تكن هويتهم القومية، أو مهنتهم أو جنسهم، وأياً تكن المصادفة التي جمعتهم». ولكن هذا المعنى القاموسي أو الاصطلاحي للكلمة لا يبدو له مطابقاً لحقيقة الجمهور بالمعنى السوسيولوجي والسيكولوجي معاً للكلمة.

ذلك أن «مصطلح الجمهور يتخذ معنى آخر مختلفاً تماماً من وجهة النظر النفسية. ففي بعض الظروف المعينة، وفي هذه الظروف وحدها، يمكن لتكتل ما من البشر أن يمتلك خصائص جديدة مختلفة جداً عن خصائص كل فرد يشكله. فعندئذ تنطمس الشخصية الواعية للفرد، وتصبح عواطف الوحدات المصغرة المشكلة للجمهور وأفكارها موجهة في نفس الاتجاه. وعندئذ تتشكل روح جماعية، عابرة ومؤقتة في أغلب الظن، ولكنها تتمتع بخصائص محددة ومتبلورة تماماً. وعندئذ تصبح هذه الجماعة ما سادعوه «جمهوراً نفسياً». إنها تشكل عندئذ كينونة واحدة وتصبح خاضعة لقانون الوحدة العقلية للجماهير».

وأولى تظاهرات هذا القانون هي ذوبان الشخصية الواعية للأفراد وتوجيه مشاعرهم وأفكارهم في اتجاه وحيد حال بدء الجمهور النفسي بالتشكل. والمفارقة أن ذلك لا يتطلب بالضرورة الحضور المتزامن للعديد من الأفراد في نقطة واحدة. ذلك أنه «يمكن لآلاف الأفراد المنفصلين عن بعضهم بعضاً أن يكتسبوا صفة الجمهور النفسي في لحظة ما تحت تأثير بعض الانفعالات العنيفة أو تحت تأثير حدث قومي عظيم. وإذا اتفق أن جمعهم صدفة ما فإنها تكون كافية لكي يتخذ سلوكهم فوراً الهيئة الخاصة بأعمال الجماهير». وعلى هذا النحو، إن «شعباً

بكامله يمكن أن يصبح جمهوراً بتأثير من هذا العامل أو ذاك بدون أن يكون هناك تجمع مرئي^(٢).

وقد تكون الظاهرة الأبعث على الدهشة من ظاهرات اشتغال قانون الوحدة العقلية للجماهير هي التالية: فأياً تكن نوعية الأفراد الذين يشكلون «الجمهور النفسي»، وأياً يكن نمط حياتهم متشابهاً أو مختلفاً، وأياً تكن طبيعة اهتماماتهم وأمزجتهم ودرجات ذكائهم، فإن «مجرد تحويلهم إلى جمهور يزودهم بنوع من الروح الجماعية. وهذه الروح تجعلهم يشعرون ويفكرون ويتحركون بكيفية مختلفة تماماً عن الكيفية التي كان سيشعر بها ويفكر ويتحرك كل فرد منهم لو كان معزولاً».

ومن الخطأ - وهو خطأ شائع - أن نتصور أنه يتأتى عن التجمع الذي يشكله الجمهور حاصل متوسط للعناصر التي يتألف منها. فالجمهور ليس مجرد حصيلة حسائية للجمع والطرح بين أفرادها، بل هو تركيب جديد وخلقٌ لخاصيات أو ماهيات جديدة. فقانون الوحدة العقلية للجمهور النفسي يشتغل، إن جاز التعبير، وفق نمط كيميائي، لا وفق نمط فيزيائي. وتتماماً كما يحصل في مجال التفاعلات الكيميائية، فإن العناصر المتفاعلة فيما بينها «تتداخل في بعضها بعضاً وتترابط من أجل توليد مادة جديدة مزودة بخصائص مختلفة عن تلك التي كانت تتحلّى بها العناصر المفردة قبل تراكبها». وهكذا يُمكن أن نلاحظ بسهولة إلى أي مدى يكون الفرد المندمج في جمهور نفسي مختلفاً عن الفرد المعزول.

ومع أن غوستاف لوبون كان عالم اجتماع قبل أن يكون عالم نفس، فقد كان سباقاً - بالتواقت مع فرويد أو ربما قبله - إلى توظيف مصطلح «اللاشعور»

٢ - إن ملاحظة لوبون هذه عن «لامكانية» الجمهور النفسي تكتسب صدقية إضافية في عصر الإعلاميات السمعية - البصرية والاتصالات الإلكترونية في الزمن الفعلي الذي هو عصرنا. فبدون أن يكون الجمهور النفسي حاضراً في أي مكان يسمعه، بفضل هذه التقنيات الجديدة، أن يكون حاضراً في كل مكان، وهذا بالملايين، أو حتى بعشرات الملايين كما أثبت ذلك مؤخراً التظاهرات الجماهيرية الحاشدة، الغاضبة والعنيفة معاً، التي أطلقتها قضية الرسوم الكاريكاتورية، ومن قبلها قضية سلمان رشدي. «م».

لفهم طبيعة الجمهور النفسي الذي يختلف في تركيبه عن متوسط العناصر التي يتألف منها. وفي ذلك يقول، وهو يحيل قارئه إلى كشوفات علم النفس الحديث: «إن الظواهر اللاشعورية تلعب دوراً حاسماً ليس فقط في الحياة العضوية أو الفيزيولوجية، بل أيضاً في آلية العقل وطريقة اشتغاله. فالحياة الواعية للنفس البشرية لا تشكل إلا جزءاً ضئيلاً جداً بالقياس إلى حياتها اللاواعية». وعلى صعيد الحياة الواعية، فإن عالم الرياضيات يتفوق ذكاءً بما لا يُقاس على الإسكافي صانع أحذيته. ولكن على صعيد الحياة اللاواعية، ولا سيما ما يتعلق منها بالعاطفة والوجدان والغرائز والعقائد الإيمانية الموروثة، فإن «البشر الأكثر عظمة وتفوقاً لا يتجاوزون إلا نادراً مستوى الناس العاديين». والحال أن الجمهور النفسي، الذي يتكوّن من عظماء الناس كما من أدنيائهم، إنما يشتغل وفق نمط جمعي لاشعوري، يفقد فيه البشر فرادتهم الذاتية وتذوب كفاءاتهم العقلية في الروح الجماعية. وهكذا ينحلّ المختلف في المؤتلف، وتسيطر الخصائص اللاشعورية التي تكون في الجمهور معاكسة أحياناً لخصائص الفرد مأخوذاً على حدة. وعلى هذا النحو يُمكن أن نفهم كيف ينحلّ ذكاء الفرد المفرد في المجموع، فيتصرف تصرفات أو يقبل بقرارات جماعية بلهاء ما كان ليتصرف أو يقبل بها لو بقي على فرادته وحسّه النقدي الذاتي.

ولكن ما يخسره الجمهور النفسي من حيث الذكاء والحسّ النقدي يربحه في الغالب من حيث القوة أو الشعور بالقوة. فعن طريق العدد يكتسب الفرد المنضوي في الجمهور شعوراً عارماً بالقوة، مما يجعله ينصاع بسهولة لبعض الغرائز التي قد تدفع أحياناً به - مع سائر أقرانه - نحو أعمال عنيفة، بله وحشية. وهذا العنف الجماعي يجد تفسيره في كون «الجمهور مغفلاً بطبيعته»، وبالتالي غير مسؤول. وبما أن الحسّ بالمسؤولية هو الذي يردع الأفراد، فإنه يختفي في مثل هذه الحالة كلياً».

ولكن كيف تذوب الفرادة الذاتية للشخص المنخرط في الجمهور ليكتسب صفات ما كان ليقبل بها قبل أن يفقد شخصيته الواعية؟ هنا يشبه لوبيون الجمهور النفسي، المحكوم بقوى اللاشعور الطاغية، بالإنسان المنوّم مغنطيسياً. فيما أن

«حياة الدماغ تغدو مشلولة لدى الإنسان المؤمن، فإنه يصير عبداً لكل فعاليات اللاواعية، ويمسي منوّم قادراً على توجيهه الوجهة التي يشاء، بعد أن غدت الشخصية الواعية مغمياً عليها، وأصبحت إرادة التمييز والفهم ملغاة». والحال أن المؤمن بالنسبة إلى الجمهور النفسي هو المحرّض أو القائد أو الزعيم. فلا جمهور بلا قائد أو زعيم يُعتبر من قبّله خارقاً للعادة ومرفوعاً إلى درجة العبادة. ولا يتردد غ. لوبون في أن يصف العلاقة التنويمية بين الجمهور وزعيمه بأنها من طبيعة دينية. فسواء في الحركات الدينية التي شهدتها التاريخ في العصور القديمة والوسطى، أو في الحركات والانتفاضات السياسية الكبرى التي شهدتها الأزمنة الحديثة، فإن العاطفة المحركة للجماهير التي آمنت بها كانت دوماً من طبيعة دينية. ذلك أن الزعيم، مثله مثل النبي، يُعتبر خارقاً لجنس البشر ومستقطباً للعاطفة الدينية الجماعية على شكل «خوف من القوة التي تُعزى إليه، وخضوع أعمى لأوامره، واستحالة أية مناقشة لعقائده، ورغبة محمومة في نشر هذه العقائد، وميل إلى اعتبار كل من يرفضون اعتناقها بمثابة أعداء».

ودوماً في معرض التأكيد على «الأشكال الدينية التي تتخذها قناعات الجماهير»، يضيف لوبون القول: إن عاطفة الجماهير، سواء أسقطت على الإله الذي لا يُرى، أو على صنم معبود، أو على بطلٍ مؤلّه، أو على فكرة سياسية مؤثّلة، «تبقى دائماً ذات جوهر ديني».

وبصفتها الدينية هذه، من المحتم أن يتواجد فيها العنصران اللذان هما في أساس كل تفكير ديني: عنصر السرّ الخارق للطبيعة، وعنصر المعجزة. فالجماهير تخلع على الإيديولوجيا السياسية التي تعتنقها أو على الزعيم الذي تتجسّد فيه هذه الإيديولوجيا، ويلهب في الوقت نفسه حماسها، نفس القوة المليئة بالأسرار والخارقة للطبيعة التي تكمن في أساس تصوّر الدينّي للعالم. وهكذا، إن «الإنسان لا يكون متديناً فقط عن طريق عبادة آلهة معيّنة، بل أيضاً عندما يضع كل طاقاته الروحية وكل خضوع إرادته وكل تألّج تعصّبه في خدمة قضية ما أو شخص ما مرفوع إلى مستوى البطولة والزعامة».

وهذا الجوهر الديني الثابت في كل عاطفة جماهيرية هو ما يفسّر تعصب

الجماهير واستبداديتها، واعتناقها للأفكار والعقائد على أنها حقائق مطلقة، ودمغها ما سواها من الأفكار والعقائد بأنها أخطاء مطلقة. فالعقائد لا تتشكل عند الجماهير إلا عن طريق التحريض والعدوى والإيحاء التنويمي، ولا تتولد عن طريق تشغيل العقل والمحكمة العقلانية. ومن هنا، لا يخامر الجماهير الشك، ولو للحظة واحدة، في صحة ما تعتقد أنه صحيح، وفي خطأ ما تعتقد أنه خطأ. ولئن يكن الفرد يقبل الاعتراض والمناقشة، فإن الجمهور لا يحتملها البتة. وهكذا «نلاحظ في المهرجانات والاجتماعات العامة أن أقلّ اعتراض يصدر عن خطيب ما سرعان ما يُقابل بالصياح والغضب والشتائم العنيفة، ثم بالضرب والطرْد إذا ما أصرَّ هذا الخطيب على موقفه. ولولا وجود قوات الأمن لذبّحوه في أرجح الظن».

والواقع أن العواطف التي تصدر عنها الجماهير، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، خيرة أم شريرة، تتميّز بطابع مزدوج: فهي مضخّمة جداً ومبسّطة جداً في آن واحد. ولهذا، إن الفرد المنخرط في الجمهور يقترب كثيراً من الكائنات البدائية. فهو غير قادر على رؤية الفروقات الدقيقة بين الأشياء، وينظر بالتالي إلى الأشياء ككتلة واحدة، ولا يعرف الدرجات الانتقالية. وكل فكرة يعتنقها الجمهور تتحوّل في الحال إلى يقين لا يقبل الشك. ولئن كان الشعور البسيط بالنفور من شيء ما أو عدم استحسان فكرة من الأفكار يظلّ في حجمه الطبيعي لدى الشخص العادي، فإنه يتحوّل مباشرة إلى حقد هائج لدى الفرد المنخرط في جمهور.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار تضخّم الثقة بالنفس لدى الجماهير واطمئنانها إلى عدم المحاسبة والمعاقبة كلما كان عدد الجمهور أكبر، فهنا لماذا تقتدر الجماهير المحتشدة على الإنيان بأعمال لا يأتئها الفرد في العادة. ففي الجمهور، وبسبب انعدام حسّ المسؤولية وانتفاء الخوف من العقاب، «يتحرر الأبله والجاهل والحسود من الإحساس بدونيّتهم وعدم كفاءتهم، ويصبحون معبأين بقوة عنيفة وعابرة ولكن هائلة، وفي الغالب شريرة». وهذا ما يُفسّر قابلية الجماهير لارتكاب أبشع الأعمال وأكثرها تطرفاً وهمجية. ولكن هذا أيضاً ما يُفسّر قدرة الجماهير، إذا ما

وجد الزعيم الصالح حقاً، على اجتراح أفعال بطولية، وعلى التفاني من أجل قضية نبيلة، على نحو يتجاوز بكثير قدرة الإنسان المعزول على ذلك.

ومن هذا المنظور الأخير حصراً، يمكن الكلام عن «أخلاقية الجماهير». ذلك أنه «إذا كان الجمهور قادراً على القتل والحرق ومختلف أنواع الجرائم، فإنه قادر أيضاً على أفعال تضحية ونزاهة أرفع بكثير من تلك التي يقدر عليها الفرد الواحد. وحدها الجماهير الجماعية قادرة على اجتراح المآثر الكبرى والتفاني العظيم من أجل القضايا العظمى. ونادراً ما تكون المصلحة الشخصية محركاً قوياً لدى الجماهير، هذا في حين أنها تشكل المحرك شبه الكلي لحوافز الفرد الواحد». ولا يندر أن يتحول الواحد من أراذل الأوغاد، عندما ينصهر في أتون الجمهور، إلى مثال للبطولة وتسامي الأخلاق والقدرة على التضحية بالنفس. ولكن هذه حالات استثنائية بالأحرى، ولا تخفف شيئاً من الخطر على الحضارة وعلى العقلانية الذي تمثله الجماهير. فسرعة تأثر الجماهير وسذاجتها، وتصديقها لأي شيء عن طريق التحريض أو العدوى النفسية، وقابليتها لإحياء وتفعيل الغرائز الأكثر بدائية، فضلاً عن انتهازية أغلب المحرضين والزعماء وحساباتهم الدينية ومكيافليتهم السياسية، كل ذلك يجعل من الجماهير قوة غاشمة قابلة في لحظة للانفلات من قيد العقل وراذع الحضارة، ولا سيما إذا ما كان القائد الذي يحرضها، والذي تسلّم له بلا حذر نقدي بالمصادقية، دجّالاً. ألم يقل نابليون، الذي قاد مئات الآلاف من الرجال إلى الموت: «لم أستطع إنهاء حرب الفانديه»^(٣) إلا بعد أن تظاهرت بأنّي كاثوليكي حقيقي. ولم أستطع الاستقرار في مصر إلا بعد أن تظاهرت بأنّي مسلم تقي. وعندما تظاهرت بأنّي بابوي متطرف استطعت أن أكسب ثقة الكهنة في إيطاليا. ولو أنه أتيح لي أن أحكم شعباً من اليهود لأعدت من جديد بناء هيكل سليمان؟

* * *

٣ - الفانديه La Vendée: منطقة ريفية ومتعصبة للكاتوليكية في جنوب غربي فرنسا. كانت مؤيدة للملكية ومعادية للثورة الفرنسية. وقد سقط في حروب الفانديه وفي المجازر التي رافقتها قتلى بعشرات الآلاف. «م».



لقد كان هذا التقديم المطول لكتاب غوستاف لوبون ضرورياً لكي نضع نصّ فرويد هذا الذي نقدّم ترجمته للقارئ العربي في سياقه الذي يساعدنا على فهمه. فهذا النصّ، الذي كتبه فرويد عام ١٩٢١، لم يستعر عنوانه من عنوان كتاب لوبون فحسب، بل كان في جُمْلته تعليقاً ونقداً وتطويراً لما أسماه لوبون بـ «علم نفس الجماهير». وفرويد يسجّل للوبون تأسيسه لهذا العلم، وإن أنكر عليه الأسبقية المطلقة. كذلك يسلم له بشمولية توصيفه لنفسية الجماهير ودقّته، ولكنه يأخذ عليه وقوفه عند التوصيف بدون تعمّق في التعليل. وذلك هو أصلاً مأخذه الرئيسي على مفهوم لوبون عن اللاشعور. فلا شكّ أن انطلاق لوبون من هذا المفهوم لتحليل نفسية الجماهير يُشكّل نقطة التقاء بين علم الاجتماع المكروّس أكاديمياً وبين التحليل النفسي الذي لم يكن في ذلك الحين (١٨٩٥) قد اكتسب بعد صفة العلم المعترف به. وفرويد نفسه لم يكتب نصّه إلا بعد زهاء ربع قرن من صدور كتاب لوبون، أي بعد أن سجّل التحليل النفسي فتوحاته الأساسية. وإتما من منطلق هذا التطوّر الذي أصابه التحليل النفسي أمكن لفرويد في عام ١٩٢١ أن يقول إن مفهوم لوبون عن اللاشعور هو مجرد مفهوم وصفي يقف عند السطح ولا ينفذ إلى الأعماق التي يدّعي التحليل النفسي أنه يسيرها. وبالفعل، إن مفهوم اللاشعور يرتبط عند لوبون بالعرق - وهذا في زمن كانت فيه النظرية العرقية في أوج تفتحها في الثقافة الأوروبية في مفصل القرن التاسع عشر/ العشرين. فاللاشعور عند لوبون هو، أساساً، موروث الفرد من العرق الذي ينتمي إليه. فالعرق هو الخزّان التحتي الذي تصدر عنه الروح الجماعية للجماهير. ويكاد اللاشعور عند لوبون يُعادل ما يسميه «روح العرق» الذي لا يتردد في أن يقول عنه إنه «ينبغي أن يُوضع في المرتبة الأولى لأنه وحده الأقدر من سائر العوامل الأخرى مجتمعة» على تفسير حركات الجماهير وعواطفها واندفاعاتها ومعتقداتها.

والحال أن اللاشعور عند فرويد ينتمي إلى نصاب مغاير تماماً، وديناميته فاعلة على مستوى الأفراد كما على مستوى الجماهير. والخزان الذي يصدر عنه هو خزان المكبوت. والمكبوت هو على الدوام، أو على الدوام تقريباً، من طبيعة

جنسية سواء عند الأفراد أم عند الجماعات. والحال أيضاً أن الجنس، الحاضر كل الحضور عند فرويد، غائب كل الغياب عند لوبون. ومن هنا، على ما يرى فرويد، يقف لوبون عاجزاً عن فهم طبيعة العلاقة بين الجمهور وقائده، كما بين المؤمن ومؤمنه. فهي، بمنتهى الصراحة، من طبيعة جنسية، وإن مكفوفة من حيث الهدف.

ومن هنا أيضاً، تختلف الأدوات المفهومية التي يداورها فرويد لتحليل نفسية الجماهير اختلافاً يَبِينُ عن تلك التي يداورها لوبون. فبدلاً من مفاهيم العرق والتقاليد والأعراف والعاطفة الدينية والعدوى والهبة الزعامية، الغالبة على معجم لوبون، يحاصر فرويد قارئه بمصطلحات أكثر تقنية، وبالتالي أكثر عواصة، مستقاة في أكثرها من المعجم الخاص الذي طوّره التحليل النفسي، مثل الأنا، والأنا الأعلى، ومثال الأنا، والجنسية الطفلية، والرجسية، والتحويل، والإسقاط، والنكوص، والتماهي، والأمثلة IDEALISATION، والليبدو، والتنظيم التناسلي وما قبل التناسلي (القموي، الشرجي، القضيب)، فضلاً عن الأسطورة التحليلية النفسية عن جريمة قتل الأب، وما يتصل بها من مفردات مثل الطوطم والتابو، والتشكيل الجماعي البدائي، والمكبوت اللاشعوري الموروث من طفولة الفرد وطفولة البشرية في آن معاً.

كل ذلك يجعل من قراءة نصّ فرويد هذا - ناهيك عن ترجمته - أمراً لا يخلو من صعوبة، ويتطلب جهداً وتأنياً. ولكن تلك هي الضريبة التي لا بدّ من دفعها في عملية المخاض الجديد للغة العربية للتحوّل، على نحو ما تقتضيه منها الثورة العلمية لعصرنا، من لغة إنشائية إلى لغة مفهومية^(٤).

يبقى أن نقول إننا كنا اعتمدنا في نقل هذا النص إلى العربية على الترجمة الفرنسية التي كان قام بها صمويل يانكيليفتش عام ١٩٢٤ والتي ظلت معتمدة

٤ - حتى لا يبدو هنا وكأننا نلطم اللغة العربية، فلنلاحظ أنها كانت، قبل أن تصاب بالترهل الإنشائي، قد أثبتت قدرتها على التحوّل إلى لغة مفهومية كما تقدّم الدليل على ذلك المصنفات العديدة في المنطق والفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه وفي مضامير اختصاصية أخرى من التراث العربي الإسلامي.

في الطبقات الفرنسية المتعددة حتى عام ١٩٩١ يوم صدرت ترجمة جديدة تولجها فريق عمل رباعي مؤلف من أندريه بورغينيون وجانيت ألتونيان ويير كوتيه وآلان روزي، وهي الترجمة التي صدرت عن المنشورات الجامعية الفرنسية في سياق نشر المؤلفات الكاملة لفرويد في عشرين مجلداً. وقد رجعنا إلى هذه الترجمة الجديدة لنستدرك العديد من الثغرات في ترجمتنا عن الترجمة الفرنسية القديمة.

ج. ط

(١)

مدخل

إن التعارض بين علم النفس الفردي وعلم النفس الاجتماعي أو علم نفس الجماهير، الذي قد يبدو للوهلة الأولى عميقاً للغاية، يفقد الكثير من حدة عندما نتمعن فيه النظر عن كثب. فلا مرأى في أن العلم الأول موضوعه الفرد، وأنه يبحث عن الوسائل التي يستخدمها هذا الفرد وعن الطرق التي يسلكها للوصول إلى إشباع حائثاته الغريزية، ولكنه في هذا البحث لا يفلح إلا فيما ندر، وفي حالات استثنائية تماماً، في صرف النظر عن العلاقات القائمة بين الفرد ونظرائه من الأفراد. وآية ذلك أن الغير يلعب على الدوام في حياة الفرد النفسية دوراً نموذجاً أو موضوعاً أو شريكاً أو خصماً. ومن ثم، إن علم النفس الفردي يتبدى في البداية بوصفه في الوقت نفسه، من جانب من الجوانب، علماً نفسياً اجتماعياً، بالمعنى الواسع - ولكن المبرر تماماً - للكلمة.

إن موقف الفرد من والديه، من إخوته وأخواته، من الشخص الحبيب، من طبيبه، وبالاختصار، جميع علاقات الفرد التي صارت بالأفضلية اليوم موضوعاً للبحث التحليلي النفسي، يمكن أن تعتبر بحق ظاهرات اجتماعية، مما يضعها على طرفي نقيض مع بعض السيروورات الأخرى التي وصفناها بأنها نرجسية لأنها تتميز بكون الفرد يسعى فيها إلى إشباع دوافعه الغريزية ويصل إلى ذلك خارج نطاق تأثير الأشخاص الآخرين وبصرف النظر عنهم. هكذا نرى أن التعارض بين الأفعال النفسية

الاجتماعية والترجسية (الانطوائية بحسب اصطلاح بلولر)^(١) هو تعارض لا يتخطى حدود علم النفس الفردي ولا يبرر الفصل بين هذا العلم وبين علم النفس الاجتماعي أو الجماهيري.

إن الفرد، في موقفه من والديه، من إخوته وأخواته، من حبيبه أو صديقه أو طبيبه، لا يقع إلا تحت تأثير شخص واحد أو عدد محدود من الأشخاص، ممن يرتدي كل واحد منهم في نظره أهمية كبرى. والحال أنه عندما يدور الكلام عن علم النفس الاجتماعي أو الجماهيري يُضرب الصفع عادة عن هذه العلاقات، ولا يقام اعتبار إلا للتأثير المتزامن الذي يمارسه على الفرد عدد كبير من الأشخاص الذين قد يكونون، من العديد من النواحي، أغراباً بالنسبة إليه، وإن كانت تربطه بهم بعض الروابط. هكذا يتناول علم النفس الجماهيري الفرد بوصفه عضواً في قبيلة، في شعب، في طائفة، في طبقة اجتماعية، في مؤسسة، أو بوصفه عنصراً في جمع بشري انتظم، في ساعة محددة وبرسم هدف محدد، في جمهور أو جماعة. وبعد تقطيع الروابط الطبيعية التي ذكرناها أعلاه، لم يجد أنصار علم النفس الجمعي بُدأً من اعتبار الظواهر التي تحدث في هذه الشروط الخاصة تظاهرات لغريزة غير قابلة للاختزال تحليلياً - غريزة القطيع، العقل الجماعي^(٢) - ولا تظهر إلى حيّز الوجود في أوضاع أخرى. إلا أننا نرى لزماً علينا أن نعلن رفضنا إيلاء العامل العددي مثل هذه الأهمية الكبيرة، ولا نسلم بأنه قادر وحده على توليد غريزة جديدة في حياة الإنسان النفسية، غريزة لا تظهر إلى حيّز الوجود في شروط أخرى. إنما نقول بالأحرى باحتمالين آخرين،

١ - يوجين بلولر: طبيب نفسي سويسري (١٨٥٧ - ١٩٣٩). تولى إدارة عيادة بورغوزلي للطب النفسي في زوريخ، وكان من مساعديه فيها كارل غوستاف يونغ وكارل أبراهام. التقى فرويد عام ١٩٠٤ وشارك في أول مؤتمر دولي للتحليل النفسي عام ١٩٠٨، وساهم في إنشاء الجمعية الدولية للتحليل النفسي عام ١٩١٠. أدخل إلى المعجم الطبي النفسي مصطلحي الفصام والتوحد الانطوائي Autisme، وأشاد فرويد مراراً بصياغته مفهوم الأزواجية الوجدانية. من مؤلفاته: الحبل المبكر أو فئة الفصامين، التاريخ الطبيعي للنفس، حول سيكولوجيا التوهم المنطقيسي. وفرويد يحيل هنا إلى مقال له بعنوان: الفكر الانطوائي (١٩١٢). (م).

٢ - بالإنجليزية في النص: GROUP MIND, HERD INSTINCT، (م).

أولهما أن الغريزة المشار إليها ليست غريزة أولية وغير قابلة للإرجاع إلى غيرها،
وثانيهما أن هذه الغريزة عينها لها وجودها، وإن في حالة جنينية، في دوائر أضيق
نطاقاً، كدائرة الأسرة على سبيل المثال.

إن علم النفس الجماهيري، وإن يكن لا يزال في بداياته، يطال عدداً لا يقع
تحت حصر من المشكلات ويطرح على الباحث مهمات لا يحصى لها عدّ،
فضلاً عن أنها مهمات غير متميزة تمايزاً واضحاً أو كافياً. وإن محض تصنيف
الأشكال المتنوعة للتجمعات البشرية الجماعية ووصف الظواهر النفسية التي بها
تتظاهر هذه التجمعات يتطلبان مجهوداً هائلاً من الملاحظة والرصد والعرض،
وقد تمخضاً من الآن عن أدب ثرٍ للغاية. ونظراً إلى سعة مضمار علم النفس
الجماهيري، لن تكون بي من حاجة إلى تنبيه القارئ إلى أن عملي المتواضع لا
يتناول إلا بعض النقاط اليسيرة من هذا الموضوع الواسع. غير أن هذه النقاط هي
بالتحديد التي تستأثر بالاهتمام الخاص للتحليل النفسي في سبره للنفس البشرية.

(٢)

نفسية الجماهير (بحسب تصوّر غوستاف لوبون)

بوسعنا، لو شئنا، أن نبدأ بتعريف للنفس الجماعية. لكن يخيّل إلينا أن الأقرب إلى المنطق أن نقدّم إلى القارئ لمحة إجمالية عن الظواهر المرتبطة بها، وأن نضع تحت ناظرية بعضاً من هذه الظواهر، نختارها له من بين أبرزها وأكثرها تمييزاً، لتكون نقطة انطلاق لأبحاثنا اللاحقة. ولعل هذا الهدف المزدوج سيشقّ طريقه إلى التحقيق على خير وجه إذا ما اتخذنا دليلاً لنا كتاب السيد غوستاف لوبون، الذي بات شهيراً: علم نفس الجماهير^(١).

لنحدد مرة أخرى طبيعة الموضوع بدقة. فعلم النفس، بعد أن درس وحلّل استعدادات الفرد وميوله وحائاته الغريزية ودوافعه ومقاصده، حتى في أعماله وعلاقاته مع أقرانه ونظرائه، سيجد نفسه على حين بغتة، على ما يقال لنا، أمام مهمة جديدة تطالب بالحاح بحلّ. فهو مدعو إلى أن يقدم تفسيراً للواقعة المدهشة التالية المتمثلة، على ما يقال لنا أيضاً، في أن الفرد، الذي كان يُخيّل إلى علم النفس أنه جعله مفهوماً، يطفق في بعض الشروط بالإحساس والتفكير والعمل على نحو مغاير تماماً لذاك الذي كان يمكن توقّعه، وأن هذه الشروط تنشأ عن اندماجه بجمع بشري اكتسب صفة «جمهور نفسي». فما الجمهور إذا؟ ومن أين تأتيه القدرة على ممارسة مثل هذا التأثير الحاسم على حياة الفرد النفسية؟ وما كنه التعديلات النفسية التي يعرّض الفرد لها؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة هي مهمة علم نفس جماهيري نظري. وخير وسيلة للتصدي لهذه المهمة هي، بمنتهى الجلاء، الانطلاق من السؤال

١ - ترجمة د. رودولف آيسلر، الطبعة الثانية، ١٩١٢.

الثالث. فملاحظة ردّ الفعل المعدّل للفرد هي التي تقدّم المادة لعلم النفس الجماهيري. أفلا يجدر بنا بالتالي أن نسبّق أي محاولة للتفسير بتقديم وصف لما هو مطلوب تفسيره؟

أدع الكلام للسيد لوبون؛ يقول: «أهم سمة تميّز الجمهور النفسي هي التالية: فأيّما يكن الأفراد الذين يتألف منهم، ومهما تكن طُرز حياتهم ومشاكلهم وطباعهم وذكائهم متشابهة أو متباينة، فإن مجرد تحوّلهم إلى جمهور يزوّدهم بنوع من النفس الجماعية. وهذه النفس تجعلهم يشعرون ويفكرون ويعملون على نحو مغاير تماماً لذاك الذي كان سيشعر به ويفكر به ويتصرف على أساسه كل منهم على حدة. وبعض الأفكار وبعض المشاعر لا تنبغ ولا تتحوّل إلى أفعال إلا لدى أفراد الجمهور. فالجمهور النفسي كائن مؤقت، يتألف من عناصر متنافرة، التحمت لحين من الزمن، تماماً كما تشكّل خلايا الجسم الحيّ باتحادها كائناً جديداً ينمّ عن سمات مختلفة غاية الاختلاف عن السمات التي تميّز بها كل خلية من هذه الخلايا»^(٢).

إننا نبيح لأنفسنا مقاطعة عرض السيد لوبون بتعليقاتنا، ولنبدأ بإبداء الملاحظة التالية: ما دام الأفراد الذين يؤلّفون جمهوراً ينصهرون في وحدة، فلا بدّ أن يكون ثمة شيء ما يربطهم بعضهم ببعض، ومن الممكن أن يكون هذا الشيء هو بالتحديد ما يميّز الجمهور. إلا أن السيد لوبون، إذ يترك هذه المسألة بلا حلّ، يولي اهتمامه للتغيرات التي تطرأ على الفرد في الجمهور ويصفها بعبارات تتفق مع المفترضات الأساسية لعلم نفس الأعماق كما نقول به نحن^(٣):

«من اليسير أن نلاحظ مدى اختلاف الفرد وهو منخرط في جمهور عن الفرد المنعزل، بيد أن اكتشاف علل هذا الاختلاف أمر أصعب. وحتى يتاح لنا استشفافها فلا بدّ أن نستحضر أولاً هذه الملاحظة التي انتهى إليها علم النفس الحديث من أن الظواهر اللاشعورية تلعب دوراً راجحاً لا في الحياة العضوية

٢ - المصدر نفسه، ص ١٣ - ١٤.

٣ - علم نفس الأعماق هو التعبير الكنائسي الدارج في زمن فرويد عن العلم التحليلي النفسي. «م».

فحسب، بل حتى في طريقة اشتغال النفس. فحياة النفس الواعية لا تتمثل إلا شطراً واحداً للغاية بالقياس إلى حياتها اللاواعية. ومهما يكن المحلل بارعاً والملاحظ ثاقب البصر، فلن يتوصل إلا إلى اكتشاف عدد ضئيل للغاية من الدوافع اللاواعية المحركة للنفس. وأفعالنا اللاواعية تصدر عن أساس لاواع، قوامه بوجه الخصوص مؤثرات وراثية. ويحتوي هذا الأساس على الرسابات الموروثة عن الأسلاف، وهي رسابات لا يحصى لها عدّ، وهي التي تكوّن روح العرق. وخلف الأسباب المعلنة لأفعالنا تكمن أسباب خفية، مجهولة منا. وأكثر أعمالنا اليومية معلول لدوافع مستترة لا تقع تحت إدراكنا^(٤).

يرى السيد لوبون أن المكتسبات الفردية تضمحل في إطار الجمهور، وتزول معها الشخصية الخاصة لكل واحد من أفرادها. ويحتل الموروث اللاشعوري للعرق مكانة الصدارة، فينصهر المتنافر ويذوب في المتجانس. وسنقول نحن إن البنية النفسية الفوقية، التي تكوّنت على إثر تطوّر متباين من فرد إلى آخر، قد تقوّضت، وكشفت الحجاب بالتالي عن القاعدة اللاشعورية، الأحادية الشكل، المشتركة بين الجميع.

على هذا النحو يتكوّن، على ما قد يظهر لنا، الطابع المتوسط للفرد في جمهور. لكن السيد لوبون يرى أن الفرد المنخرط في جمهور يتسم علاوة على ذلك بصفات جديدة ما كان يملكها سابقاً، وهو يحاول أن يفسّر ظهور هذه الصفات الجديدة بثلاثة عوامل مختلفة:

«إن عللاً شتى تحدد ظهور السمات الخاصة بالجمهير. أولها أن الفرد في الجمهور يكتسب، بحكم العدد وحده، شعوراً بقوة لا تقهر، يتيح له الاستسلام لغرائز ما كان إلا ليكبحها فيما لو لبث وحيداً. وهو سيستسلم لهذه الغرائز بسهولة أكبر ما دام حسن المسؤولية، الذي يردع الأفراد على الدوام، يتلاشى بتمامه بحكم من أن الجمهور غفّل، وبالتالي لا مسؤول»^(٥).

٤ - رودولف آيسلر، المصدر السابق، ص ١٥ - ١٦.

٥ - المصدر نفسه، ص ١٧.

إن وجهة النظر التي نأخذ بها تعطينا من تعليق قيمة كبيرة على ظهور صفات جديدة. حسبنا أن نقول إن الفرد في الجمع يجد نفسه في شروط تتيح له أن يفك أسر حائاته اللاشعورية المقموعة. والصفات، الجديدة في الظاهر، التي يتبدى بها عندئذ ما هي في الواقع سوى تظاهرات لذلك اللاشعور الذي تختزن فيه بذور كل ما هو شرير في النفس البشرية؛ وأما أن صوت الضمير يخرس أو أن حسن المسؤولية يتلاشى في هذه الظروف، فهذه واقعة لا نلقى عنتاً في فهمها. وقد قلنا منذ زمن بعيد إن «الحصر الاجتماعي» هو الذي يؤلف نواة ما يسمى بالضمير^(٦).

«تتدخل علة ثانية، هي العدوى العقلية، لتتأدى لدى الجماهير إلى تظاهر سمات خاصة، ولتحدد في الوقت نفسه اتجاهها. فالعدوى ظاهرة تسهل ملاحظتها، لكنها لا تزال بلا تفسير، ولا بد أن تربط بالظواهر ذات الطبيعة التنويمية التي سندرسها عما قليل. إن كل إحساس، كل فعل لدى الجمهور معد، بل هو معد إلى حد لا يتردد معه الفرد في أن يضحي بسهولة كبيرة بمصلحته الشخصية على مذبح المصلحة الجماعية. وهذه قابلية معاكسة لطبيعته، ولا يقتدر عليها الإنسان إلا متى ما صار جزءاً من جمهور»^(٧).

«إن علة الثالثة، أهم بكثير، تحدّد لدى الأفراد في الجمهور طبائع خاصة، تتعارض كل التعارض مع طبائع الفرد المفرد. وأنا أعني هنا قابلية التأثير بالإيحاء، وهي قابلية لا تعدو العدوى، المشار إليها أعلاه، أن تكون نتيجة لها. وحتى نفهم هذه الظاهرة، لا بد أن نستذكر بعض الاكتشافات الحديثة للفيزيولوجيا. فنحن

٦ - يوجد بين تصور السيد لوبون وتصورنا فارق متأث من أن فكرته عن اللاشعور لا تتفق في كل نقاطها مع الفكرة التي يمتنعها عنه التحليل النفسي. فاللاشعور عند السيد لوبون يحتوي على أعمق صفات روح العرق، وهي صفات لا تنطوي على أية أهمية بالنسبة إلى التحليل النفسي. صحيح أننا نعرف بأن نواة الأنا لاشعورية - هذا الأنا الذي يؤلف «الميراث الأثري» للنفس البشرية جزءاً منه - لكننا نصادر بالإضافة إلى ذلك على وجود «مكبوت لاشعوري» مشتق من جزء من هذا الميراث. وهذا التصور عن «المكبوت» هو المفقود لدى السيد لوبون.

٧ - المصدر الآنف الذكر، ص ١٧ - ١٨. وسوف نستخدم فيما بعد هذه العبارة الأخيرة لنجعل منها نقطة انطلاق لفرضية هامة.

نعلم اليوم أن الفرد يمكن أن يواجه حالة يفقد فيها شخصيته الواعية ويخضع لكل إيهاعات الموجّه الذي أقفده شخصيته، ويرتكب من الأفعال كل ما هو معاكس لطبعه وعاداته. والحال أن الملاحظة الثابتة تثبت، على ما يظهر، أن الفرد المنخرط منذ بعض الوقت في جمهور فاعل سرعان ما تتباه، بفعل التيارات الصادرة عن هذا الجمع، أو لعلّة أخرى لا تزال مجهولة، حالة خاصة قريبة غاية القرب من حالة افتتان المنوّم بين يدي منوّمه. فبالنظر إلى أن حياة الدماغ تسمي مشلولة لدى الفرد المنوّم، فإن هذا الأخير يغدو عبداً لجميع أنشطته اللاواعية، يوجّهه المنوّم كيفما شاء. شخصيته الواعية تتلاشى، وإرادته وتمييزه يلتغيان. عندئذ تتوجه مشاعره وأفكاره في الوجهة التي يحددها المنوّم.

«تلك هي، على وجه التقريب، حالة الفرد المنخرط في جمهور. فهو لا يعود يعي أفعاله. ولديه، كما لدى المنوّم، تلغى بعض الملكات، بينما تُشجّد ملكات أخرى إلى أعلى درجة. وحسبه أن يقع تحت تأثير إيهاء ما حتى يندفع بقوة لا تقاوم بغية إنجاز أفعال بعينها. بل إن هذا الاندفاع يكون أقوى لدى الجماهير منه لدى الفرد المنوّم، لأن الإيهاء، الواحد بالنسبة إلى الأفراد جميعاً، يشتدّ بحكم كونه متبادلاً»^(٨).

«... إذاً، تلاشي الشخصية الواعية، وغلبة الشخصية اللاواعية، وتوجّه المشاعر والأفكار بطريق الإيهاء والعدوى في وجهة واحدة، والميل إلى تحويل الأفكار الموحى بها للحال إلى أفعال: تلكم هي السمات الرئيسية للفرد وسط الجمهور؛ إنه لا يعود هو ذاته، بل محض إنسان آلي تعجز إرادته عن تسييره»^(٩).

لقد استشهدنا بهذا المقطع على طوله كي نبين أن السيد لوبون لا يقارن فقط بين حالة الفرد في الجمهور وبين الحالة التنويمية، بل يقيم بينهما مطابقة ومماهة بكل معنى الكلمة. وليس في نيتنا البتّة أن نخوض هنا في غمار مناقشة، لكننا نحرص على الإشارة إلى أن العلتين الأخيرتين لتحوّل الفرد المنخرط في جمهور،

٨ - المصدر نفسه، ص ١٧ - ١٩.

٩ - المصدر نفسه، ص ١٩.

أي العدوى وقابلية أكبر للتأثر بالإيحاء، لا يمكن أن توضع على مستوى واحد، لأن العدوى هي بدورها مظهر من مظاهر قابلية التأثر بالإيحاء. ويخيل إلينا أن السيد لوبون لا يميّز تمييزاً واضحاً دقيقاً بين المفاعيل الناتجة عن هاتين العلتين. ولعلنا سنحسن تأويل فكره أكثر لو قلنا إن العدوى تنجم عن التأثير المتبادل الذي يُمارسه أعضاء الجمهور على بعضهم بعضاً، بينما تتأتى ظاهرات الإيحاء، التي يُمثّل السيد لوبون بينها وبين التأثير التنويمي، من مصدر آخر. فما هذا المصدر؟ تواجهنا هنا ثغرة ملموسة بالنظر إلى أن أحد الحَدِّين الرئيسيين في هذه الماهاة، ونعني به الشخص الذي ينوب في الجمهور مناب المنوّم، لا يرد له أي ذكر في عرض السيد لوبون. لكن مهما يكن من أمر، فإنه يُميّز بين هذا التأثير الإيحائي، الذي يلزم بصده الصمت، وبين التأثير المعدي الذي يُمارسه الأفراد على بعضهم بعضاً والذي من شأنه تعزيز الإيحاء البدئي.

هاكم أيضاً وجهة نظر هامة في تحديد سمات الفرد وسط الجمهور: «إن الإنسان، بمجرد انخراطه في جمهور، يهبط إذاً عدة درجات على سلم الحضارة. فلعله كان، وهو من عزل، فرداً مثقفاً؛ أما في وسط الجمهور فهو غريزي، وبالتالي همجي. فله من المخلوقات البدائية عفويتها وعنفها ووحشيتها، وله منها أيضاً حماسها وبطولتها»^(١٠). ويلج المؤلف بعد ذلك إلحاحاً خاصاً على ما يستتبعه امتصاص الفرد من قبل الجمهور من تناقص في نشاطه العقلي^(١١).

لندع الآن الفرد ولنتأمل النفس الجماعية، كما يرسم معالمها السيد لوبون. ولنبادر إلى القول إنه ليس في وصفه هذا سمة واحدة لا يستطيع المحلل النفسي بيان أصلها أو يعجز عن تصنيفها. والسيد لوبون يدلنا بنفسه إلى الطريق الواجب اتباعه بإبرازه

١٠ - المصدر نفسه، ص ١٩.

١١ - انظر البيتين المتكاملي المعنى اللذين يقول فيهما شيلر^(*): «قد يكون كل واحد ذكياً وعاقلاً إذا أخذناه على حدة، ولكنهم إذا ما اجتمعوا لم يتألف منهم جميعهم سوى أحمق واحد».

(*) يوهان شيلر: من كبار الكتاب والشعراء الألمان ومن أصدقاء غوته (١٧٥٩ - ١٨٠٥). كان حُرّ التفكير وتعاطف مع الثورة الفرنسية فمنحته حكومتها الجنسية الفرنسية. واشتهر أيضاً ككاتب مسرحي. ومن مسرحياته: عذراء أورليان (جان دارك)، اللصوص، فالانشتاين. والإحالة في النص إلى مثوية من مثويات شيلر عنوانها: جماعات عامة. «م».

التشابهات القائمة بين روح الجمهور وبين الحياة النفسية للبدايين والأطفال^(١٢).

إن الجمهور اندفاعي، سريع إلى الحركة، سريع الانفعال. ويكاد اللاشعور أن يكون دليله الأوحده^(١٣). والمحرضات التي ينصاع لها الجمهور يمكن أن تكون، بحسب الظروف، نبيلة أو وحشية، بطولية أو جبانة، ولكنها على الدوام أسرة، جبرية، بحيث أن غريزة البقاء تجد نفسها تتلاشى أمامها^(١٤). ولا شيء عند الجمهور مسبق التصميم. فحتى عندما يرغب في شيء ما رغبة عارمة، فإنه لا يرغب فيه لأمد طويل من الزمن. فهو قاصر عن الإرادة المثابرة، ولا يتحمل أي فاصل زمني بين الرغبة وتحقيقها. والشعور بكلية القدرة ليس غريباً عنه؛ ففكرة المستحيل لا وجود لها عند فرد منخرط في جمهور^(١٥).

الجمهور سريع التأثير، سريع التصديق، يعوزه الحسّ النقدي، ولا وجود في نظره للمستبعد الحدوث. وإذا ما أعمل فكره فإنه يُعمله بواسطة صور تستتبع واحدها الأخرى بقوة التداعي، كما في الحالات التي يُطلق فيها الفرد العنان لخياله، بدون أن تتدخل سلطة ما عقلانية لتحكم على درجة مطابقة تلك الصور للواقع. وعواطف الجمهور بسيطة جداً على الدوام وشديدة التأجج. وعليه، لا يعرف الجمهور شكاً ولا تردداً^(١٦).

«الجماهير سريعة المبادرة إلى التطرف. فلا يكاد الشك يرسم عندها حتى

١٢ - المصدر الآنف الذكر، ص ٢٣.

١٣ - يستخدم السيد لوبون كلمة «اللاشعور» استخداماً وصفيّاً بحيث لا يعود دالاً على معنى «المكبوت» حصراً.

١٤ - انظر المصدر نفسه، ص ٢٤.

١٥ - انظر: الطوطم والتابو، الفصل الثالث: «الأرواحية والسحر وكلية قدرة الأفكار».

١٦ - في تأويلنا للأحلام، التي ندين لها بخير ما نعرفه عن الحياة النفسية اللاشعورية، نثبّع القاعدة التالية: نفرض الطرف عن كل الشكوك والريب التي تفصح عن نفسها أثناء سرد الحلم ونعتبر جميع عناصر الحلم الظاهر أكيدة على السواء. ونعزو الشكوك والريب إلى تأثير الرقابة التي يُخضع لها عمل الحلم، ونسلم بأن الشك والريبة، بوصفهما تمحيصاً وتدقيقاً نقديين، غريبان عن أفكار الحلم الأولية. وبديهي أنهما قابلان، مثلهما مثل أي عنصر آخر، لأن يؤلفا جزءاً من مضمون البقايا النهارية التي تتسبب في حدوث الحلم (انظر تأويل الحلم^(١)، الطبعة الخامسة، ١٩١٩، ص ٣٨٦).

(٥) اشتهر كتاب فرويد هذا بالعربية بعنوان تفسير الأحلام، ولكنه في الواقع بالمفرد وليس بالجمع. «م».

يتحول فوراً إلى يقين لا يقبل نقاشاً. ولا يكاد يساورها شعور أول بالنفور حتى يتحوّل للحال إلى كراهية ضارية»^(١٧).

إن الجمهور، النزاع إلى كل ما هو متطرف، لا يتأثر إلا بالتحريضات المشتتة. ومن يبيغ التأثير عليه، فما به حاجة إلى أن يعطي حججه طابعاً منطقيّاً، إنما حسبه أن يقدم صوراً صارخة الألوان، وأن يبالغ ويغلو، وأن يكرر بلا انقطاع الشيء ذاته.

«إن الجمهور، الذي لا يساوره أي شك في ما يرى أنه هو الصواب أو هو الخطأ، والذي يملك من جهة أخرى تصوراً واضحاً عن قوته، يجمع بين الاستبداد وعدم التسامح على حدّ سواء.

«الجماهير تحترم القوة، ونادراً ما تتأثر بالطيبة التي تعتبرها في أغلب الأحوال شكلاً من أشكال الضعف. وما يتطلبه الجمع من أبطاله هو القوة، بله العنف. فهو يريد أن يسيطر عليه سيده وأن يستعبده، ويطلب أن يخشاه ويهابه. وفي الواقع، إن للجماهير غرائز محافظة لا تقهر، وهي تضمّر، نظير البدائيين جميعاً، احتراماً صنمياً للتقاليد، وتكنّ نفوراً لاشعورياً تجاه كل جديد قد يغيّر شروط وجودها».

وإذا أردنا أن نكون فكرة صحيحة عن أخلاقية الجماهير، فلا بدّ أن نأخذ بعين الاعتبار أن جميع المخطورات الفردية تتلاشى وتضمحل لدى الأفراد حين يجمعهم جامع الجمهور، بينما تستيقظ بالمقابل الغرائز الوحشية، الهمجية، المدمّرة، المتخلّفة عن الأزمنة البدائية، الراقدة في أعماق كل فرد، وتصير تلوب

١٧ - المصدر الأنف الذكر، ص ٣٦. هذا الميل إلى الغلو، وهذه السهولة في ركوب مركب التطرف وتجاوز الحدّ، يسمان عنيهما انفعالية الطفل، ولتقيهما عنيهما في حياة الحلم حيث يتحول - بفضل الانفصال القائم في اللاشعور بين مختلف العواطف - التضايق الطفيف الذي يكون ساور المرء أثناء النهار إلى حقد مبيت على الشخص الذي تسبّب له في هذا التضايق، وحيث يتحول أيضاً الإغراء الخفيف إلى دافع لا يقاوم إلى ارتكاب فعل إجرامي يمثل في الحلم. وقد أبدى د. هانس ساكس^(١٨) بهذا الصدد الملاحظة الطريفة التالية: «إن ما كشفه لنا الحلم بخصوص علاقته بالحاضر (الواقع) نعود إلى البحث عنه في الوعي، ولا داعي لأن تأخذنا الدهشة إذا ما بدت لنا الوحوش الهائلة، التي رأيناها عبر بلورة التحليل المكثّرة، فطريات مجهرية مستدقة» (تأويل الحلم، ص ٣٥٧).

(١٨) هانس ساكس: محلل نفسي نمساوي (١٨٨١ - ١٩٤٧). بدأ حياته محامياً، ولكن قراءته لكتاب فرويد تأويل الحلم حولته نحو التحليل النفسي. وقد اشتهر من هذا المنظور بكتابه: فرويد معلّم وصديق. والإحالة هنا إلى مقاله: تأويل الحلم ومعرفة الإنسان (١٩١٢). «م».

عن تلبية وإشباع. لكن الجماهير قابلة أيضاً، تحت تأثير الإيحاء، للرضوخ والخضوع والتجرد والتفاني في سبيل مثل أعلى. وبينما تشكّل المصلحة الشخصية لدى الفرد المحرك الأوحّد تقريباً للنشاط، فإنّها لا تحدّد إلا فيما ندر سلوك الجماهير. بل بوسعنا الكلام عن تهذيب الجمهور لأخلاق الفرد^(١٨). وفي حين أن المستوى الفكري للجمهور هو على الدوام دون المستوى الفكري للفرد، فإنّ مسلكه الأخلاقي يمكن أن يتجاوز المستوى الأخلاقي للفرد مثلما يمكن أن يهبط إلى ما دون هذا المستوى بكثير.

إن بعض السمات الطبعية المميّزة للجماهير، على نحو ما يرسمها السيد لوبون، تدلّ إلى أي حدّ مبررة هي المماثلة بين نفس الجماهير ونفس البدائيين. فالأفكار الأكثر تعارضاً وتنافياً يمكن أن تتعايش لدى الجماهير، من دون أن يخرج بعضها بعضاً، ومن دون أن ينشأ عن تناقضها المنطقي نزاع. والحال أن التحليل النفسي قد بيّن أن كذلك هي أيضاً حال الفرد/ الطفل أو الفرد العصبي^(١٩).

والجمهور، فضلاً عن ذلك، عظيم التأثير بالقوة السحرية للكلمات، القادرة

١٨ - المصدر الآنف الذكر، ص ٤٣.

١٩ - من الممكن أن نتواجد لدى الطفل الصغير، على سبيل المثال، مواقف عاطفية متعارضة حيال أقرب الأشخاص إليه لأمد طويل من الزمن، من دون أن ينجم عنها أدنى نزاع. وحين ينفجر النزاع، أخيراً، يجد طريقه إلى الحلّ من خلال تغيير الطفل للموضوع ونقله إحدى عواطفه المتعارضة إلى موضوع بديل. وحتى عندما ندرس تطور العصاب لدى الراشد، نلاحظ في كثير من الأحيان أن حالة مقموعة يمكن أن تستمر أمداً طويلاً من الزمن في أخايل لأشعورية أو حتى شعورية (يكون مضمونها بحكم ذلك، بطبيعة الحال، متعارضاً مع ميل سائد)، من دون أن ينجم عن هذا التناقض تمرّد للأنا على ما نبذه وقمعه. وتبقى الأخيولة مثقلة لزمن غير قليل، إلى أن تنفجر أخيراً، بنتيجة المغالاة في شحنتها العاطفية في أغلب الأحيان، على شكل نزاع فجائي بينها وبين الأنا، بكل ما يترتب على هذا النزاع من عواقب. وكلما اقترب الطفل، طرداً مع نموه، من سن الرشد والنضج، مالت شخصيته أكثر فأكثر إلى الاندماج والتكامل، أي أن مختلف حداثته وصواته، التي كانت قد تطوّرت إلى ذلك الحين باستقلال عن بعضها بعضاً، تجتمع وتنصهر. ونحن نعرف سيرورة مماثلة في مضمار الحياة الجنسية، حيث ينتهي الأمر بجميع الحانات الجنسية إلى التلاقي لتشكّل ما نسّميه بالتنظيم التناسلي النهائي. وأما أن توحيد الأنا قد يخضع لعين الاضطرابات التي يعاني منها توحيد الليبدو، فهذا ما يشته لنا العديد من الأمثلة المعروفة جيداً، ولا سيما في مجال علم الطبيعة، حيث بقي العديد من الباحثين محافظين على إيمانهم برواية الكتاب المقدس في هذا المجال، إلخ.

تارة على إثارة أعنف العواصف في النفس الجماعية، وطوراً على تهدئتها وتسكينها. «إن العقل والحجج المنطقية لا تستطيع مجابهة بعض الكلمات وبعض الصيغ. ويكفي أن تُلفظ هذه الأخيرة بخشوع أمام الجماهير، حتى تضيء الوجوه بالاحترام والتبجيل وتنحني الجباه. والكثيرون يعتبرونها من جملة قوى الطبيعة ويعتدونها طاقات ما فوق طبيعية»^(٢٠). وحسبنا أن نستذكر هنا تابو الأسماء لدى البدائيين والقوى السحرية التي ترتبط، في لغتهم، بالأسماء والكلمات^(٢١).

وأخيراً، إن الجماهير لا تعرف البتة الظلم إلى الحقيقة. فهي تطلب أوهاماً، وعنهما لا تستطيع عزوفاً. وهي تقدّم على الدوام اللاواعي على الواقعي، واللاواقعي يؤثر فيها بنفس قوة تأثير الواقعي. وعندها ميل ظاهر للعيان إلى عدم التمييز بينهما.

لقد رأينا ما الدور الذي تلعبه غلبة الحياة الخيالية والأوهام، المسنودة بالرغبات غير المتحققة، في تخميم نشوء الأعصاب Névroses. وقد وجدنا أن الواقع الوحيد الذي له قيمة في نظر العصائي هو الواقع النفسي، لا الواقع الموضوعي، واقع الناس جميعاً. فالعرض الهستيرى يقوم على عنصر خيالي، بدل أن يحاكي حدثاً واقعياً. والشعور المستلّط بالذنب يقوم على أساس مشروع سيء النية ما يُقْبَض له قط أن يعرف ولو بداية تنفيذ. وكما في الحلم والتنويم، لا يصمد امتحان الواقع، في النشاط النفسي للجماهير، أمام قوة الحفزات المشحونة إلى أقصى حدّ وجدانياً.

أما ما يقوله السيد لوبون عن محرضي الجماهير فأقلّ إقناعاً ولا يشفّ عن القوانين التي تحكم هذه الظاهرة. فهو يرى أنه كلما اجتمع عدد متفاوت الكبر من الكائنات الحية، سواء أكانوا قطعياً من الحيوان أم جمعاً بشرياً، بادروا من فورهم وبصورة غريزية إلى وضع أنفسهم تحت سلطة قائد. فالجمهور قطع طيع، لا يستطيع حياة بلا سيد. وظمؤه إلى الطاعة شديد، حتى إنه ليخضع غريزياً لكل من ينصب نفسه زعيماً عليه.

٢٠ - المصدر الآنف الذكر، ص ٥٨.

٢١ - انظر الطوطم والتابو.

لكن إن يكن الجمهور بحاجة إلى زعيم، فمن الضروري أن يتمتع هذا الأخير ببعض الكفاءات الشخصية أيضاً. فلا بدّ أن يكون هو نفسه مفتون اللب بإيمان عميق (بفكرة ما) ليتمكن من توليد الإيمان لدى الجمهور؛ ولا بدّ أن تكون إرادته قوية، أسرة، قادرة على تحريك الجمهور المتجرد من الإرادة. ويتكلم السيد لوبون بعد ذلك عن مختلف فئات القادة وعن الوسائل التي يؤثرون بها على الجمهور. وفي التحليل الأخير، يرى أن علة تأثير القادة تكمن في الأفكار التي يكونون هم أنفسهم واقعين تحت أسرها.

ويعزو فضلاً عن ذلك إلى هذه الأفكار، كما إلى القادة، قوة غامضة لا تقاوم يطلق عليها اسم «الهيئة». و«الهيئة ضرب من السحر يُمارسه على فكرنا فرد أو عمل أو مذهب. وهذا السحر يشلّ ملكاتنا النقدية كافة ويملأ نفسنا بالاندھاش والاحترام. والمشاعر والعواطف التي تُستثار عندئذ لا تفسر لها، مثلها مثل سائر المشاعر والعواطف، ولكنها في الأرجح من طبيعة مماثلة للإيحاء الذي يقع تحت سلطانه فرد منوّم»^(٢٢).

ويتميّز السيد لوبون بين هيئة مكتسبة أو مصطنعة وبين هيئة شخصية. الأولى يتقلدها الأشخاص بفعل أسمائهم أو غناهم أو علوّ مقامهم، كما تتقلدها المذاهب والأعمال الفنية بفعل التقاليد. وبما أن مصدرها في الأحوال جميعاً يكمن في الماضي، فإنه ليس من شأن ذلك أن يساعدنا مساعدة تُذكر في فهم طبيعة هذا التأثير الغامض. أما الهيئة الشخصية فوقفّت على قلة قليلة من الأشخاص، ممن يتأتى لهم، بحكم هذه الهيئة تحديداً، أن يفرضوا أنفسهم كزعماء وأن يحملوا الآخرين على طاعتهم كما لو بسحر ساحر. لكن مهما يكن من شأن الهيئة، فإنها تبقى مرهونة بالنجاح وتزول إذا ما تكررت الإخفاقات.

وليس يسعنا إلا أن نلاحظ أن ما يقوله السيد لوبون عن دور القادة وعن طبيعة الهيئة لا يتفق تمام الاتفاق مع تصويره الباهر للنفس الجماعية.

٢٢ - المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٣)

تصوّرات أخرى للحياة النفسية الجماعية

اتخذنا من عرض السيد لوبون مدخلاً لنا، لأن علم النفس عند هذا المؤلّف، بتشديده اللهجة على الدور اللاشعوري للحياة النفسية، اقترب اقتراباً غير هيّن من علم نفسنا نحن. إلا أنه يخلق بنا أن نضيف القول بأن توكيداته لا تأتينا بجديد. فالأزدراء والتعالي اللذان يعبرّ بهما عن آرائه بصدد التظاهرات النفسية لدى الجماهير قد سبقه إلى التعبير عنهما بقدر مماثل من القوة والعدائية، بل بالألفاظ نفسها تقريباً، مفكّرون ورجال دولة وشعراء من الأزمنة كافة والأمصار قاطبة^(١). والمسلّماتان اللتان تنطوي عليهما أهمّ تصورات السيد لوبون بصدد الكفّ الجماعي للوظيفة العقلية والمغالاة في انفعالية الجماهير كان سبقه سيهيله SIGHELLE^(٢) إلى صياغتهما بزمان قصير^(٣). أما الشيء الخاص الذي أتى به السيد لوبون فهو تصوّره عن اللاشعور والمقارنة مع حياة البدائين النفسية، وإن يكن قد سبقه رواد إلى ذلك حتى في هذا المجال.

١ - انظر النص وثبت المراجع المتعلق بهذا الموضوع في: علم نفس الجماعات، بقلم كراسكوفيتش الابن، ترجمه عن الكرواتية سيفغوند فون بوسافتش، فيكوفار ١٩١٥.

٢ - سقبيو سيهيله: عالم إجرام إيطالي ورائد في مضمار علم نفس الجماهير (١٨٦٨ - ١٩١٣). وقد اتهم بعض الدارسين غوستاف لوبون بانتحال أفكاره. والإحالة هنا إلى كتابه المجموع المجرمة. «م».

٣ - انظر فالتر موده^(٤): «نظرة إجمالية نقدية في علم النفس الجماعي والاجتماعي»، في مجلة علم النفس التربوي وعلم التربية التجريبي، المجلد ١٦، ١٩١٥.

(٥) فالتر موده: جامعي وطبيب نفسي ألماني (١٨٨٨ - ١٩٥٠). من مؤسسي علم نفس العمل. من مؤلفاته: علم النفس التجريبي في خدمة الحياة الاقتصادية. «م».

على أن الأهم من ذلك كله أن وصف النفس الجماعية وتقييمها، كما وردا بقلم لوبون وغيره، يقيان إجمالاً بمنأى عن الاعتراض والنقض، حتى وإن تكن ظاهرات النفس الجماعية التي وصفوها لم يجر رصدها جميعها بدقة، وحتى إن يكن من الممكن أيضاً معارضتها بتظاهرات أخرى لتشكيلات اجتماعية ذات مدلول معاكس، قمينة بأن توحى بحكم أكثر إيجابية على نفسية الجماهير.

لقد أبدى السيد لوبون نفسه استعداداً للتسليم بأن أخلاقية الجماهير يمكن أن تكون، في بعض الظروف، أسمى وأرفع من أخلاقية الأفراد الذين تتألف منهم، وبأن الجماعات هي وحدها القادرة على التدليل على تجرد عظيم وعلى روح تضحية عظيمة: «على حين أن المصلحة الشخصية لدى الفرد تشكل المحرك الأوحده تقريباً للنشاط، فإنها لا تحدّد إلا فيما ندر سلوك الجماهير».

وينوّه بعضهم بواقع أن المجتمع هو الذي يفرض معايير الأخلاق على الفرد الذي لو ترك لنفسه لما استطاع ارتفاعاً إلى مستوى هذه المعايير، بل يجزمون بأن الجماعة قد تشهد، في بعض الظروف الاستثنائية، انفجاراً للحماسة يجعل الجماهير قادرة على اجتراح أنبل الأفعال وأكرمها.

أما فيما يتعلق بالإنتاج الفكري فمن المتفق عليه أن إبداعات الفكر الكبرى والاكتشافات الفاصلة والحلول الحاسمة للمشكلات الخطيرة لا يمكن أن تنجم إلا عن العمل الفردي، المنجز في الوحدة والفراغ إلى الذات. بيد أن النفس الجماعية قادرة هي الأخرى على الإبداع الروحي، كما تبرهن لنا على ذلك اللغة، والأغاني الشعبية، والفولكلور.. إلخ. وبيت القصيد أن نعرف ما إذا كان المفكر أو الشاعر يعملان حقاً، وإلى أي حدّ، في عزلة عن الآخرين، وما إذا كانا لا يدينان فعلاً بأي شيء للجمهور، وما إذا كانا لا يقبسان من هذا الجمهور مادة إبداعهما، فيعطيانها تعبيراً واعياً وشكلاً ناجزاً.

حيال هذه التناقضات العصيّة على الحلّ، يبدو أنه محتم على المجهود الذي يبذله علم نفس الجماهير أن يبقى ضرباً من اللعب العقيم. بيد أنه من السهل، بالرغم من كل شيء، إيجاد منفذ إلى حل مرضٍ. فأرجح الظن أنه قد أدرجت تحت اسم «الجماهير» العام تشكيلات متباينة تقضي الضرورة بإقامة تمييز بينها.

فمعطيات سيهيله ولوبون وغيرهما تتعلق ب جماهير عابرة، تتشكل بسرعة عن طريق اجتماع عدد معين من الأفراد ممن يحركهم اهتمام مشترك، ولكنهم يفترقون بعضهم عن بعض من جميع النواحي الأساسية. ولا ريب في أن هؤلاء المؤلفين تأثروا في شروحهم بأوصاف الجماهير الثورية، وبخاصة جماهير الثورة الفرنسية الكبرى. أما التوكيدات المعارضة فناجمة عن الملاحظات التي أجريت على جماهير ثابتة أو على تحشيدات دائمة يمضي فيها الناس حياتهم كلها وتتجسد في مؤسسات اجتماعية. ونسبة جماهير الفئة الأولى إلى جماهير الفئة الثانية هي كنسبة الأمواج القصيرة، لكن العالية، إلى سطح البحر الواسع.

إن السيد ماك دوغال^(٤)، الذي يُلاحظ التناقض عينه في كتابه عقل الجماعة^(٥)، يترأى له أنه مستطيع حلّه بإدخاله عامل التنظيم. يقول إن الجماعة GROUP لا تتمتع، في الأحوال الأكثر بساطة، بأي تنظيم أو أن هذا التنظيم لا يعدو أن يكون بدائياً. وهو يدعو هذه الجماعة اللامنظمة أو شبه المنظمة حشداً CROWD. ولا ريب في أن الحشد لا يتشكل ولا يمكن أن يدوم له قوام من دون بداية تنظيم. وإنما في وسط هذه الجماهير البسيطة والأولية تظهر بأكبر قدر من الوضوح والجلاء بعض الظواهر الرئيسية للسيكولوجيا الجماعية^(٦). وحتى يؤلف أعضاء حشد من الحشود البشرية اجتمعوا عرضاً و اتفاقاً جمهوراً بالمعنى السيكولوجي للكلمة، فلا بدّ أن يكون بين الأفراد شيء ما مشترك؛ لا بدّ أن يكون موضوع واحد يستأثر باهتمامهم، وأن تساورهم مشاعر واحدة إزاء موقف محدد و(لو أن الأمر لي لأضفت: وبالتالي) وأن يمتلكوا، إلى حدّ ما، المقدرة على التأثير على بعضهم بعضاً^(٧).

٤ - وليام ماك دوغال: عالم نفسي بريطاني (١٨٧١ - ١٩٣٨). عارض المادية والداروينية وقال بوجود روح في المادة. من مؤلفاته الأخرى: عقل الجماعة، لغز الحياة، طاقات البشر، السيكولوجيا الفيزيقية. «م».

٥ - كامبردج، ١٩٢٠.

٦ - المصدر الآنف الذكر، ص ٢٢.

٧ - المصدر نفسه ص ٢٣. بالإنجليزية في النص: Some Degree of Reciprocal Influence Between The Members of The Group.

وكلما كان هذا التجانس العقلي والعاطفي أقوى، كانت الفرصة أكبر أمام الأفراد كيما يشكلوا جمهوراً نفسياً، محبواً بنفس جماعية ذات تظاهرات لا تدع طبيعتها أي شك يحوم بصدددها.

وألفت ظاهرة للنظر، وأكثرها أهمية في الوقت نفسه، على صعيد التشكيلة الجماعية هي ظاهرة تأجج الانفعالية واشتداد حدتها لدى الأفراد الذين تتألف منهم هذه التشكيلة^(٨). ويمكن القول، كما يضيف السيد ماك دوغال، إنه لا تكاد توجد شروط أخرى تبلغ فيها المشاعر الإنسانية درجة من الحدة مساوية لتلك التي تلاحظ لدى الأفراد الملتئم شملهم في جمهور؛ ولا مزية في أن هؤلاء يخامرهم إحساس متمع إذ يستسلمون لهواهم، فينصهرون في الجمهور ويفقدون الإحساس بانحداهم الفردي. ويفسر السيد ماك دوغال امتصاص الجمهور هذا للفرد بما يسميه بالحث المباشر للانفعالات، كنتيجة لـ «الاستجابة التعاطفية البدائية»^(٩). أي، بعبارة أخرى، ما يُطلق عليه نحن المحللين النفسيين اسم «العدوى الانفعالية». وإنه لمن الثابت أن الإشارات الملتقطة من حالة انفعالية معينة من شأنها أن تثير آلياً لدى الفرد الذي يلتقطها الفعل الذي تعبّر عنه هذه الإشارات. وتكون هذه الاستجابة الآلية أقوى شدة كلما كان أكبر عدد الأشخاص الذين يلاحظ لديهم الانفعال نفسه. فعندئذ يسمي الفرد عاجزاً عن اتخاذ موقف نقدي، فيسلس قياده للانفعال عينه. لكنه إذ يشاطر أولئك الذين وقع تحت تأثيرهم هيجانهم، يزداد في حدة هيجانهم هذا، فتتعاظم بالتالي قوة الشحنة الانفعالية لدى الأفراد بفعل الحث المتبادل. ويجد الفرد نفسه مدفوعاً، بل شبه مكره على محاكاة الآخرين، وعلى الوقوف وإياهم موقفاً واحداً. وكلما كانت الانفعالات أقرب إلى الفجاجة والبدائية كان حظها في الانتشار على هذا النحو بين الجمهور أكبر^(١٠).

إن آلية الاحتدام الانفعالي هذه تعضدها مؤثرات أخرى، يكمن منبعها في

٨ - المصدر نفسه، ص ٢٤.

٩ - المصدر نفسه، ص ٢٥.

١٠ - المصدر نفسه، ص ٣٩.

الجمهور. فالجمهور يوحى للفرد بأنه قوة لا حد لها وخطر داهم لا يُرد. وهذا الجمهور يحلّ مؤقتاً محلّ مجمل المجتمع البشري، كتجسيد للسلطة التي يهاب الفرد عقوباتها والتي تحتم عليه أن يفرض على نفسه تقييدات وتقنينات كثيرة. وبديهي أنه من الخطر، والحالة هذه، أن يقف المرء موقف المعارضة من الجمهور. بل ما عليه، إذا كان يودّ ضمان سلامته، إلا أن يحذو حذو المثال الذي يراه فيما حوله، ف «يعوي مع الذئاب». وعلى المرء المنصاع للسلطة الجديدة أن يخرس «صوت ضميره» الذي من شأن نواحيه وأوامره أن تمنع الفرد من التمتع بجميع المتع التي ينهل من معينها وسط الجمهور. لذا لا يجوز أن تأخذنا الدهشة إذا ما رأينا الفرد المنخرط في جمهور يأتي أفعالاً ويوافق على أشياء ما كان في شروط حياته العادية إلا ليشرح عنها؛ بل لدينا من الأسباب ما يجعلنا نأمل أن تسمح لنا هذه الواقعة بتسليط بعض الضوء على غموض ما يسمى بهذا الاسم الملتغز: «الإيحاء».

إن السيد ماك دوغال لا يماري في واقع انخفاض المستوى الفكري لدى الجماهير^(١١). فهو يقول إن العقول المتدنية الذكاء تشدّ إلى مستواها العقول المتفوقة الذكاء. وهذه الأخيرة تجد نفسها مقيّدة في نشاطها، لأن الشطط في الانفعالية يخلق، بوجه العموم، شروطاً غير موائمة للعمل الفكري، على اعتبار أن الأفراد، المأخوذون برهبة الجمهور، لا يستطيعون تعاطي هذا العمل بحرية، وعلى اعتبار أن مسؤولية كل فرد عن نشاطه تنقلص بحكم ذوبانه في الجمهور.

إن الحكم الإجمالي الذي يصدره السيد ماك دوغال على النشاط النفسي للجماهير البسيطة، «اللامنظمة»، ليس بأحسن حال ولا أكثر إيجابية من حكم السيد لوبون. وهاكم كيف يحدّد سمات جمهور كهذا الجمهور^(١٢): فهو بصورة عامة قابل للإثارة والتهييج، عصبيّ، مشبوب العاطفة، متقلّب، عادم المنطق، متردّد، وفي الوقت نفسه سريع الفعل، لا تؤثّر فيه سوى الأهواء الفجّة والعواطف البسيطة، سهل تحريكه بالإيحاء، سطحي في تفكيره، عنيف في

١١ - المصدر نفسه، ص ٤١.

١٢ - المصدر نفسه، ص ٤٥.

أحكامه، غير قادر على أن يتمثل سوى أبسط الاستنتاجات والحجج وأبعدها عن الكمال، يسيّر قيادته وتوجيه انفعالاته، ليس عنده وعي لذاته أو احترام، متجرد عن كل حسّ بالمسؤولية، قابل لأن يجمع به حسّ قوته إلى ارتكاب كل المساوئ التي لا نستطيع توقع صدورها إلا عن قوة مستبدة وغير مسؤولة. ومسلكه أقرب ما يكون أيضاً إلى مسلك ولد أسيئت تربيته أو متوحش منفلت الأهواء وغير خاضع لأية رقابة متى ما وجد نفسه في وضع لم يألفه. وتراه يتصرف في أخطر الحالات تصرف قطيع من الحيوانات الوحشية، لا تصرف مجتمع من الكائنات البشرية.

وبما أن السيد ماك دوغال يعارض هذا الموقف بموقف الجماهير المتمتعة بتنظيم أعلى، فإننا لفي مزيد من التلهف إلى معرفة ما كنه هذا التنظيم وما العوامل التي تساعد على قيامه. وهنا يعدد المؤلف خمسة من هذه العوامل الرئيسية، أو خمسة «شروط رئيسية» لازمة لرفع مستوى الحياة النفسية للجمهور.

أول هذه الشروط وأهمها إطلاقاً توفر درجة محددة من الاستمرارية في تركيب الجمهور. وهذه الاستمرارية قد تكون مادية أو شكلية: ففي الحالة الأولى يؤلف الأشخاص أنفسهم جزءاً من الجمهور لأمد متفاوت الطول من الزمن؛ وفي الحالة الثانية تتشكل، داخل الجمهور، بعض أوضاع ومواقف يشغلها بالتناوب هؤلاء أو أولئك من أعضائه.

ينبغي ثانياً أن يكون كل فرد منخرط في جمهور فكرة عن طبيعة هذا الجمهور ووظيفته ونشاطه ومطالبه، فكرة منها ينبع موقفه العاطفي إزاء الجمهور في جملة.

ينبغي ثالثاً أن يكون كل جمهور على صلة بتشكيلات مشابهة أخرى، وإن مختلفة عنه في العديد من النواحي؛ وينبغي أن يكون هناك ضرب من التنافس بين جمهور بعينه وبين الجماهير الأخرى.

من الضروري رابعاً أن يمتلك الجمهور تقاليد وعادات ومؤسسات تخصّ الرئيسية منها العلاقات المتبادلة بين أعضائه.

خامساً وأخيراً، ينبغي أن يكون في حوزة الجمهور تنظيم من شأنه أن يحدد لكل فرد نوع نشاطه بالتمايز عن أنشطة الأفراد الآخرين.

ومتى ما توافرت هذه الشروط انتفت، في رأي السيد ماك دوغال، المحاذير النفسية الناشئة عن الجمهور. أما وسيلة الاحتماء من الانخفاض الجماعي للمستوى الفكري فتتمثل بسحب حل المشكلات الفكرية من الجمهور وإيكاله إلى أفراد.

ويخيل إلينا أن الشرط الذي يطلق عليه السيد ماك دوغال اسم «التنظيم» يمكن أن يحدد غير هذا التحديد. فالمقصود أن تُخلق لدى الجمع المواهب والقدرات التي كانت وقفاً على الفرد والتي خسرها هذا الأخير غبّ انصهاره في الجمهور. ذلك أن الفرد كان يملك، قبل أن يحتويه الجمهور البدائي، استمراريته ووعيه بذاته وتقاليده وعاداته، وكان له حقل نشاط خاص به، وكان له أيضاً أسلوبه في التكيف، وكان يقف بمنأى عن الأفراد الآخرين الذين يتنافس وإياهم. وجميع هذه الصفات يفقدها الفرد مؤقتاً، عقب انخراطه في الجمهور «اللامنظم». وهذا الميل إلى حبو الجمع بالصفات الخاصة بالأفراد يذكّرنا بملاحظة ف. تروتر^(١٣) السديدة حينما رأى في الميل إلى تشكيل تجمعات حاشدة تعبيراً بيولوجياً، على صعيد النظام الاجتماعي، عن البنية المتعددة الخلايا للأجهزة العضوية العليا^(١٤).

١٣ - غرائز القطيع في السلم والحرب^(١٣) Insincts Of The Herd In Peace And War، لندن، ١٩١٦.

(*) ولفريد تروتر: جراح بريطاني (١٨٧٢ - ١٩٣٤). رائد في مجال جراحة الأعصاب. قال بغريزة القطيع. التقى فرويد عدة مرات، وكان من أوائل من انتصروا للتحليل النفسي في بريطانيا. «م».

١٤ - خلافاً للنقد الذي أبداه هانز كلسن^(١٤) (إيماعو، المجلد ٢/٨، ١٩٢٢)، وهو نقد مفهوم أصلاً ودالّ على نفاذ بصيرة، لا أستطيع أن أسلم بأن تجهيز «نفوس الجماهير» بتنظيم ما يعني أقنعة هذه الأخيرة، أي الاعتراف باستقلاليتها عن السيرورات النفسية العائدة إلى الفرد.

(*) هانز كلسن: قانوني أميركي نمساوي الأصل (١٨٨١ - ١٩٧٣). يعتبر الممثل الرئيسي للمذهب الوضعي الحقوقي. من مؤلفاته: النظرية العامة للقانون والدولة وما العدالة؟ والإحالة هنا إلى المقال الذي نشره في مجلة إيماعو التي كان يشرف عليها فرويد تحت عنوان: مفهوم الدولة وعلم النفس الاجتماعي، مع اعتبار خاص للنظرية الفرويدية عن الجماهير. «م».

(٤)

الإيحاء والليبيدو

جعلنا نقطة انطلاقنا فيما تقدم الواقعة الأساسية المتمثلة في أن الفرد، المنخرط في جمهور، يتعرض تحت تأثير هذا الجمهور لتغيرات عميقة تطال نشاطه النفسي. فعاطفيته تتضخم تضخماً مسرفاً، بينما يتقلص نشاطه العقلي وينكمش. وتضخم الأولى وتقلص الثاني يتّمان باتجاه تماثل كل فرد في الجمهور مع سائر الأفراد. وهذه النتيجة الأخيرة لا سبيل للوصول إليها إلا بإلغاء جميع أشكال الكفّ والحظر الخاصة بكل فرد وبالعزوف عما هو فردي وخاص في نوازع كل واحد. ونحن نعلم أن هذه المفاعيل، غير المرغوب فيها في كثير من الأحيان، قابلة للتجميد جزئياً على الأقل عن طريق تنظيم الجماهير. لكننا بتوكيدنا هذا الاحتمال لا نمسّ من قريب أو بعيد الواقعة الأساسية المتمثلة في تضخم الانفعالية وانخفاض المستوى لدى الأفراد المنخرطين في الجمهور البدائي. المطلوب إذاً الوصول إلى التفسير السيكولوجي لهذه التبدلات النفسية التي يحدثها الجمهور في الفرد.

إن العوامل العقلية المشار إليها أعلاه، ونعني بها الرهبة التي يمارسها الجمهور على الفرد، وبالتالي تأثير غريزة البقاء الذي يتعرّض له هذا الأخير، لا تكفي بالبدهة لتفسير الظواهر الملحوظة. وجميع التفسيرات التي اقترحها علينا مؤلفون كتبوا عن سوسولوجيا الجماهير وسيكولوجيتها ترتدّ في واقع الأمر، وإن تحت أسماء مختلفة، إلى تفسير واحد، هو ذاك الذي يتلخص بكلمة الإيحاء السحرية. صحيح أن تارد Tarde^(١) يتكلم عن

١ - غبريل تارد: حقوقي وسوسولوجي وفيلسوف فرنسي (١٨٤٣ - ١٩٠٤). عارض سيزار لومبروزا في نظريته عن الأصل البيولوجي للجريمة ولعب دوراً متميزاً في ولادة علم الاجتماع الحديث من خلال معارضته آراء إميل دوركهايم. اشتهر بمؤلفه: قوانين التقليد الذي أرجع فيه المسالك الاجتماعية إلى ميول نفسية فردية واعتبر التقليد أساس الرابطة الاجتماعية، ولكن بدون أن ينفي أيضاً دور الاختراع والابتكار. «٢»



تقليد، لكننا لا نستطيع إلا أن نأخذ بما يقوله أحد المؤلفين حينما يبيّن لنا، في معرض نقده أفكار تارد، أن التقليد يدخل في باب الإحياء، بل أنه نتيجة من نتائجه^(٢). إن السيد لوبون يردّ جميع خصائص هذه الظاهرات إلى عاملين: الإحياء المتبادل بين الأفراد وهيبة الزعماء. لكن الهيبة بدورها لا تُمارس إلا بقوة الإحياء. وفيما يتعلق بالسيد ماك دوغال فقد كان من الممكن أن يساورنا لوهلة من الزمن الاعتقاد بأن مبدأه عن «الحثّ الانفعالي الأولي» كفيل بأن يعفينا من ضرورة التسليم بالإحياء. لكننا عندما نمنع النظر في هذا المبدأ عن كُتب تيتيّن أنه لا يفصح عن شيء آخر غير ظاهرات «التقليد» و«العدوى» المعروفة، مع إلحاحه على الجانب الانفعالي في هذه الظاهرات. وأما أننا ننزع إلى تقليد الحالة الانفعالية لشخص نحن معه على تماس، فهذه واقعة لا تقبل ممارسة. لكن لا بدّ أن نعلم أيضاً أننا كثيراً ما نقاوم هذا الميل بمقاومتنا الحالة الانفعالية التي تبغي الاستحواذ علينا، وبتعمّدنا أن تأتي استجابتنا معاكسة جذرياً. قد يقول قائل إن التأثير الإيحائي للجسم هو الذي يرغمنا على إطاعة الميل إلى التقليد، الذي بفعله نقع تحت سلطان حالة انفعالية ما. لكن حتى لو أخذنا برأي السيد ماك دوغال فلن نخرج من مجال الإحياء: فهو لا يضيف إلى علمنا أكثر مما يعلّمنا به الآخرون من أن الجماهير تتميزّ بقابلية مفرطة للتأثر بالإحياء.

هكذا نرانا وقد تهيأنا للتسليم بأن الإحياء (أو، بتعبير أدقّ، قابلية التأثير بالإحياء) ظاهرة بدئية غير قابلة للاختزال وواقعة أساسية في حياة الإنسان النفسية. كذلك كان رأي برنهام^(٣) الذي أمكن لي شخصياً، في عام ١٨٨٩، أن أعين نجاحاته الباهرة. لكنني أذكر أنه راودني منذ ذلك الحين ضرب من التمرد الأصمّ على طغيان الإحياء هذا.

حين كان مريض من المرضى يبدي مشاكسة كانوا يصيحون به: «ماذا تفعل؟ أنت تقاوم الإحياء!»، وما كان في مقدوري أن أدفع عني فكرة مؤداها أن ما

٢ - بروجيل: «ماهية الظاهرة الاجتماعية: الإحياء»، في المجلة الفلسفية Revue Philosophique، المجلد ١٩١٣، ٢٥.

٣ - هيبوليت برنهام: طبيب من مدينة نانسي الفرنسية (١٨٤٠ - ١٩١٩). كان يعالج المرضى بالإحياء التنويي. وقد درس عليه فرويد لفترة وجيزة من الزمن سنة ١٨٨٩، وترجم له كتابه: الإحياء وتطبيقاته العملية (١٨٨٨). «م».



يرتكبونه بحقه ظلم وعنف. فقد كان من حقّ الشخص بكل تأكيد أن يقاوم الإيحاء متى ما أريد إخضاعه بواسطة الإيحاء تحديداً. وقد اتخذت معارضتي في زمن لاحق شكل تمرد على طريقة التفكير التي تتصوّر أن الإيحاء، الذي كان يُفسر به كل شيء، لا يحتاج هو نفسه إلى تفسير. ولقد استشهدت غير مرة بهذا الصدد بالدعابة القديمة: «إذا كان القديس كريستوف^(٤) يحمل المسيح، وإذا كان المسيح يحمل العالم، فبرئك أين كان يمكن للقديس كريستوف أن يضع قدميه؟»^(٥).

إنني إذ أتطرق اليوم من جديد، وبعد انقطاع دام ثلاثين سنة، إلى لغز الإيحاء، أجد أنه لم يتغير في الأمر شيء، خلا استثناء واحد إن كان يشهد على شيء فإنما على التأثير الذي مارسه التحليل النفسي. وأنا ألاحظ أن المساعي تتزايد في يومنا هذا إلى صياغة مفهوم الإيحاء صياغة صحيحة، أي إلى فرض قواعد متواضع عليها في استخدام هذا المصطلح^(٦). وهذا في رأيي أمر له لزومه، على اعتبار أن الكلمة المذكورة، التي يتسع أكثر فأكثر نطاق استعمالها، ستفقد في النهاية معناها البدئي لتشير إلى أي تأثير، كائناً ما كان، نظير اللفظين الإنكليزيين To Suggest و Suggestion، أو نظير اللفظة الفرنسية Suggérer ومشتقاتها. لكننا ما زلنا لا نملك تفسيراً لطبيعة الإيحاء بالذات، أي للشروط التي يتعرّض فيها المرء لتأثير ما دوننا سبب منطقي. ولقد كنت سأبدي استعدادي لإثبات صحة هذا التوكيد عن طريق تحليل أدبيات الثلاثين سنة الأخيرة لولا علمي بأن هناك بين معارفي من يهوى بحثاً بالغ الأهمية حول هذه المسألة عينها^(٧).

٤ - كريستوف: قديس يُقال إنه حمل الطفل يسوع على كتفيه ليعبر به نهراً، وهو شفيع المسافرين وسائقي السيارات. «م».

٥ - Chritophorus Christum, Sed Sustulit Orbem. Constiterit Pedibus Dic Ubi Christophorus?

نقلًا عن كونراد ريشتر: القديس كريستوف الألماني، برلين ١٨٩٦.

٦ - انظر مثلاً «ملحوظة حول الإيحاء» A Note On Suggestion بقلم ماك دوغال في مجلة علم الأعصاب والأمراض النفسية Journal of Neurology And Psychopathology، المجلد ١، العدد ١، أيار/ مايو ١٩٢٠.

٧ - ملحوظة أضيفت سنة ١٩٢٤: ومن سوء الحظ أن هذا البحث لم يخرج إلى النور.

وعليه، سأحاول فقط أن أطبق على تفسير النفسية الجماعية مفهوم الليبيدو الذي سبق أن أسدى لنا خدمات جلى في دراسة الأعصاب النفسية.

«الليبيدو» لفظ مستقى من معين نظرية القابلية للانفعال. وهو اسم نطلقه على طاقة الدوافع الغريزية المرتبطة بما نلخصه في كلمة الحب (علماً بأننا نعتبر هذه الطاقة مقداراً كمياً، ولكنه غير قابل للقياس بعد). ونواة ما نسميه بالحب تتألف بطبيعة الحال مما يُعرف عامة بأنه هو الحب ومما يتغنى به الشعراء، أي الحب الجنسي الذي حدّه الجماع. بيد أننا لا نفصل عنه سائر صنوف الحب، كحب الذات، وحب الأهل والأولاد، والصداقة، وحب الناس بوجه عام، كما لا نفصل عنه التعلق بأشياء عينية وأفكار مجردة. وتبريراً لهذا التوسع في استعمالنا لكلمة «الحب» نستطيع أن نستشهد بالنتائج التي هداها إليها البحث التحليلي النفسي، والتي تنصّ على أن جميع ضروب الحب هذه ما هي إلا تعابير عن مجموعة واحدة ومتماثلة من الدوافع التي تحضّر في بعض الحالات على الجماع أو تصرف في حالات أخرى عن هذا الهدف أو تحول دون تحقيقه، مع حفاظها على ما فيه الكفاية من سمات طبيعتها المميّزة لكيلا يخطئ المرء بصدد هويتها (التضحية بالذات، نشدان الوصال).

واعتقادنا أن اللغة، بعزوها إلى «الحب» مثل هذا التعدّد في المدلولات، قامت بتركيب مبرر ملء التبرير، وأن خير ما يمكننا القيام به هو اتخاذ هذا التركيب أساساً لتأملاتنا وتفسيراتنا العلمية. وقد أثار التحليل النفسي، بسلوكه هذا المسلك، عاصفة من الاستنكار، كما لو أنه أوجد بذرة فيها انتهاك للقدسيات. وهذا مع أن التحليل النفسي، بـ«توسيعه» مفهوم الحب، لم يخلق شيئاً جديداً. فإيروس أفلاطون^(٨)

٨ - إيروس، واشتقاقه بالعربية مطابق تماماً لفظاً ومعنى: إله الحب والجنس والطاقة الخلاقة في الميثولوجيا اليونانية. وفي محاوره المأدبة لأفلاطون تخف وجوه إيروس ووظائفه تبعاً للمتحدّرين. فهو في نظر فيدروس أول الآلهة وأقدرها على ضمان الفضيلة والسعادة للإنسان في حياته وبعد مماته. وفي نظر بوسانياس هناك إيروسان: إيروس شعبي، وهو القيم على الحب بالمعنى الجنسي بين بني البشر، وإيروس فاضل وذكي لا يربط الحب بالجسد ولا بين سوى الذكور من الشبان. أما الناطق في المحاوره باسم أفلاطون، وهو إركسيماخوس، فهو يرون على التمييز بين الإيروسين ويذهب إلى أن إيروس لا يقيم فقط في النفس، بل أيضاً في الجمال حيناً وجد الجمال، لدى الناس كما لدى الحيوان. «م».

يشابه، في أصوله وتظاهراته وصلاته بالحب الجنسي، مشابهة كاملة الطاقة الحبيّة أو الليبدو كما قال به التحليل النفسي^(٩)؛ وحين يمجّد القديس بولس، في رسالته الشهيرة إلى أهل كورنثوس، الحب ويضعه فوق كل ما عداه^(١٠)، فإنه يفهمه في أرجح الظن بالمعنى «الموسع» نفسه^(١١)، مما يترتب عليه أن الناس لا تحمل على الدوام مفكرتها الكبار على محمل الجدّ، حتى ولو تظاهرت بأنها معجبة بهم أشدّ الإعجاب.

إن التحليل النفسي يؤثر أن ينظر إلى جميع صنوف الحب هذه، بالإحالة إلى أصلها، على أنها دوافع غريزية جنسية. وقد رأى أغلب الناس «المثقفون» في هذه التسمية إهانة، وانتقموا بتوجيههم إلى التحليل النفسي تهمة إرجاع كل شيء إلى الجنس. ومن يرّ في الجنس شيئاً معيماً ومذلاً للطبيعة البشرية، فله الحرية في أن يستخدم ألفاظاً أكثر لباقة مثل إيروس وإيروس. ولقد كان بوسعي أن أفعل الشيء نفسه أنا نفسي من البداية، مما كان سيؤرّ عليّ قدراً غير قليل من الاعتراضات. لكنني لم أفعل، لأنني لا أحب الانصياع لداعي الجبن. والمرء يعلم إلى أين يمكن أن تقوده هذه الطريق؛ فهو يبدأ بالتنازل بخصوص الألفاظ، وينتهي به الأمر أحياناً إلى التنازل بخصوص الأشياء. وأنا لا أرى من فضل لمن يخجل من الجنس؛ فاللفظة اليونانية إيروس، التي يُراد بها التخفيف من هذا العار، ما هي في واقع الأمر إلا ترجمة لكلمتنا الألمانية LIEBE^(١٢)؛ وأخيراً، إن من يقدر على الانتظار فلا حاجة به إلى تقديم تنازلات.

٩ - ناخمنسون: نظرية فرويد في الليبدو وصلاتها بمذهب أفلاطون عن إيروس (Freuds Libidotheorie Verglichen Mit Der Eroslehre Platos)، في: المجلة الدولية للتحليل النفسي، المجلد ٣، ١٩١٥، وكذلك بفستر، المصدر الأنف الذكر، المجلد ٧، ١٩٢١.

١٠ - تميّز الترجمة العربية للكتاب المقدس بين «الحب» و«المحبة». فقد جاء مثلاً في الرسالة الأولى لبولس إلى أهل كورنثوس: «إن كانت لي نبوة وأعلم جميع الأسرار وكل علم وإن كان لي كل الإيمان حتى أنقل الجبال، ولكن ليس لي محبة، فلست شيئاً. وإن أطعمت الجوع كل أموالي وإن سلمت جسدي حتى أحترق، ولكن ليس لي محبة، فلا أنتفع شيئاً... إلخ. «م».

١١ - «إن كنت أتكلم باللسنة الناس والملائكة، ولكن ليس لي محبة، فقد صرت نحاساً يطنّ أو صنجاً يرنّ». رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثالث عشر، الآية ١.

١٢ - أي الحب. «م».

سنحاول إذاً أن نسلّم بأن علاقات حبية (أو بتعبير أكثر حياداً: روابط عاطفية) تشكّل أيضاً مكنون النفس الجماعية. ولنتذكر أن المؤلّفين الذين استشهدنا بهم لا ينسبون بينت شفة بصدد هذا الموضوع. فما يمكن أن يطابق هذه العلاقات الغرامية يختفي عندهم وراء ستار الإيحاء. وثمة فكرتان - نشير إليهما عرضاً - تبرران على كل حال محاولتنا هذه. أولاً، حتى يحافظ الجمهور، على تماسكه، فلا بدّ أن تمسكه قوة ما. وماذا يمكن أن تكون هذه القوة إن لم تكن إيروس الذي يضمن وحدة كل ما هو موجود في العالم وتلاحمه؟ ثانياً، حين يعزف الفرد، وقد ضواه الجمهور تحت جناحيه، عما هو شخصي وخاص بالنسبة إليه ويسلس قياده لإيحاء الآخرين، يساورنا الانطباع بأنه إنما يفعل ذلك لأنه يشعر بالحاجة إلى أن يكون على توافق، لا على تعارض، مع سائر أعضاء الجمهور؛ إذاً، فلعله يفعل ذلك «حياً بالآخرين».

(٥)

جمهورية اصطناعيان الكنيسة والجيش

فيما يتعلق بمورفولوجيا الجماهير^(١)، يخلق بنا أن نتذكر أنه في استطاعتنا التمييز بين صنوف عدة من الجماهير، وأن هذه الأخيرة يمكن أن تسلك، في تشكيلها وتكوينها، اتجاهات متعاكسة في كثير من الأحيان. فثمة جماهير مؤقتة للغاية وجماهير دائمة؛ جماهير متجانسة للغاية، مؤلفة من أفراد متشابهين، وجماهير غير متجانسة؛ وهناك جماهير طبيعية وجماهير اصطناعية لا يقوم لها قوام إلا بفعل إكراه خارجي؛ وتوجد جماهير بدائية وجماهير متميزة، رفيعة التنظيم. بيد أننا سنلج بوجه خاص، لأسباب سيأتي بيانها لاحقاً، على تمييز لم يعره المؤلفون انتباهاً كافياً: التمييز بين الجماهير التي بلا قادة والجماهير التي يقودها قادة. وبالتعارض الحاد مع الغرف الدارج لن نعتمد منطلقاً لأبحاثنا تشكيلاً جماعياً بسيطاً وبدائياً، بل جماهير دائمة، اصطناعية، ذات درجة عالية للغاية من التنظيم. والأمثلة الأكثر إثارة للاهتمام على هذه التشكيلات ستقدمها لنا الكنيسة، أي جماعة المؤمنين، والجيش.

إن الكنيسة والجيش جمهوران اصطناعيان، أي جمهوران يقوم تلاحمهما على إكراه خارجي من شأنه في الوقت نفسه أن يمنع تعديل بنيتهما. وبوجه العموم، يخطر الفرد في جمهور من هذا النوع من دون أن تؤخذ مشوراته مسبقاً لمعرفة ما إذا كانت له رغبة في ذلك أم لا؛ والمرء ليس حراً في الدخول إليه أو الخروج منه بحسب إرادته؛ ومحاولات الفرار تعاقب بقسوة أو تُربط ببعض

١ - المورفولوجيا: علم الشكل. «م».

الشروط المحددة بدقة وصرامة. أما مسألة معرفة سبب حاجة هذه التجمعات إلى مثل هذه الضمانات، فلا تعنينا في الوقت الراهن. وإنما ما يعنينا هو أن هذه الجماهير الرفيعة التنظيم، الحمية على هذا النحو من كل إمكانية انحلال، تسيطر لنا اللثام عن بعض الخصائص التي تبقى، في الجماهير الأخرى، محجوبة عن الأنظار.

إن وهماً واحداً يسود في الكنيسة (ومن صالحنا أن نتخذ الكنيسة الكاثوليكية نموذجاً) وفي الجيش، مهما تعددت الفروق بينهما. وهذا الوهم هو وهم حضور، مرئي أو غير مرئي، لرعيم (المسيح في الكنيسة الكاثوليكية، والقائد الأعلى في الجيش) يحب جميع أعضاء الجماعة حباً متعادلاً. وكل الباقي رهن بهذا الوهم؛ فإن اختفى قُضي بالانحلال على الكنيسة والجيش، وذلك بقدر ما يسمح بذلك الإكراه الخارجي. أما فيما يتعلق بالحب المتبادل الذي يحب به المسيح جميع أتباعه بلا استثناء وبلا تمييز، فخير ما تعتبر عنه الكلمات التالية: «كل ما تفعلونه لواحد من وضعاء إخوتي فإنما لي تفعلونه»^(٢). وهو، بالقياس إلى الأفراد الذين يتألف منهم جمهور المؤمنين، في وضع الأخ الأكبر؛ إنه يقوم لهم مقام الأب. وكل المطالب التي يُطالب الفرد بها إنما تنبع من حب المسيح هذا. إن نفحة ديمقراطية تسري في أوصال الكنيسة، لأن الجميع متساوون أمام المسيح، ولأن للجميع حقاً متماثلاً في حبه. وليسبب لا يخلو من عمق يجري الإلحاح على التشابه بين الجماعة المسيحية وبين الأسرة، ويعتبر المؤمنون أنفسهم إخوة في الحب الذي يعتلج به قلب المسيح حيالهم. ولا مرة في أن الرابطة التي تربط كل فرد بالمسيح هي علة الرابطة التي تربط كل فرد بسائر الأفراد. وكذلك الحال في الجيش؛ فالقائد هو الأب الذي يحب سواسية جنوده كافة، ولهذا يرتبط هؤلاء بعضهم ببعض بروابط الرفقة. ومن وجهة نظر البنية يتميز الجيش عن الكنيسة بكونه يتألف من هرم من تشكيلات مترتبة: فكل ضابط هو، كالقائد الأعلى، أبو فرقته، وكل ضابط صف هو أبو فصيلته. صحيح أن الكنيسة تشتمل هي الأخرى على تراتب من هذا القبيل، بيد أن هذا التراتب لا يلعب الدور التنظيمي

٢ - إنجيل متى، الإصحاح الخامس والعشرون، الآية ٤٠. «م».



نفسه، إذ من المفترض أن المسيح يعرف حاجات أتباعه من المؤمنين ويهتم بهم أكثر مما يستطيع أن يفعله أي زعيم بشر.

من الممكن الاعتراض بحق على هذا التصور للبنية اللييدوية للجيش بأنه لا يقيم وزناً لأفكار الوطن والمجد القومي وغيرها من الأفكار التي تسهم أعظم الإسهام في صون تلاحم الجيش. ومن السهل الرد على هذا الاعتراض بالقول إن عناصر التلاحم هذه هي من طبيعة مغايرة تماماً وبعيدة عن أن تكون بسيطة كما يُفترض؛ وبوسعنا أن نضيف أن أمثلة كبار القادة من أمثال قيصر^(٣) وفلانشتاين^(٤) ونابليون تدل على أن الأفكار المذكورة ليست مما لا غنى عنه لصون لحمة جيش من الجيوش. أما فيما يتعلق بالاستبدال المحتمل للقائد بفكرة موجهة، والعلاقات ما بين الاثنين، فلنا إلى ذلك عودة لاحقاً. ومن يضرب صفحاً عن هذا العامل اللييدوي في الجيش، حتى وإن لم يكن هو العامل الوحيد الذي يفعل فعله، لا يقترب غلطة نظرية فحسب، بل يخلق أيضاً خطراً عملياً. وقد عانت من عواقب هذا الخطأ وهذا الخطر النزعة العسكرية البروسية التي كانت، مثلها مثل العلم الألماني، مستغلقة على علم النفس، في إبان الحرب الأوروپية الكبرى. فقد جرى التسليم لاحقاً بأن الأعصبة الحربية التي أدت إلى انحلال الجيش الألماني كانت تمثل احتجاجاً من قبل الفرد على الدور المحدد له. وبالاستناد إلى تقرير إ. سيممل^(٥) Simmel، يسعنا التأكيد بأن المكان الأول بين علل تلك الأعصبة ينبغي أن يُعزى إلى المعاملة القاسية واللاإنسانية التي كان

٣ - بوليوس قيصر: قائد عسكري وسياسي وكاتب روماني (١٠٠ ق.م - ٤٤ ق.م). كان دوره حاسماً في العالم الروماني والتاريخ العالمي. وشع حدود الدولة الرومانية إلى نهر الراين والمحيط الأطلسي. لقي مصرعه غيلة، وجرى تأليهه. «م».

٤ - ألبريخت فلانشتاين: من أشهر قادة الإمبراطور الجرمني في حرب الثلاثين سنة (١٥٨٣ - ١٦٣٤). طمع بعرش بوهيميا وتفاوض مع العدو، فأمر الإمبراطور باغتياله. «م».

٥ - الأعصبة الحربية والرضات النفسية، ميونيخ، ١٩١٨^(٦).

(٦) إرنست سيغل: طبيب أعصاب ومحلل نفسي ألماني (١٨٨٢ - ١٩٤٧). تولى معالجة الأعصبة الحربية أثناء الحرب العالمية الأولى. له دراسة عن اللاسامية بوصفها مرضاً اجتماعياً. «م».

القادة يعاملون بها رجالهم. ولو كانت تلك الحاجة الليبيردية لدى الجندي أخذت بعين الاعتبار لما كانت النقاط الأربع عشرة للرئيس ويلسون^(٦) وجدت أذناً صاغية بمثل تلك السهولة، ولما كان القادة الألمان رأوا الأداة العظيمة التي كانت في متناولهم وهي تتحطم بين أيديهم.

نلاحظ أن كل فرد في هذين الجمهورين الاصطناعيين (الكنيسة والجيش) يرتبط بروابط ليبيردية بالرئيس (المسيح، القائد الأعلى) من جهة، وبسائر الأفراد الذين يتألف منهم الجمهور من جهة أخرى. وسوف نعود لاحقاً إلى دراسة العلاقات القائمة بين هذين النوعين من الروابط، لتبين هل هي من طبيعة واحدة وقيمة واحدة، ولنرى ما المصطلحات السيكلوجية التي يمكن توصيفها بها. ولكن يخيل إلينا أننا مستطيعون من الآن أن نلوم المؤلفين على كونهم لم يأخذوا باعتبارهم إلى حد كافٍ أهمية الزعيم في سيكلوجيا الجماهير، على حين أن اختيار الموضوع الأول لأبحاثنا قد وضعنا في شروط مناسبة أكثر بكثير. ونحن نعتقد أننا اهتدينا إلى الطريق الصحيح لتفسير الظاهرة الأساسية في علم نفس الجماهير، ونعني بها غياب الحرية الذي هو الصفة المميّزة للأفراد المؤلفين لجمهور ما. وبالفعل، نظراً إلى أن روابط وجدانية متينة تربط الفرد بمركزين مختلفين، فلن يكون عسيراً علينا أن نفسر بهذه العلة بالذات ما يطرأ على شخصيته من تعديل وانحداد حسبما لاحظ ودون المؤلفون جميعاً.

وتوكيداً لاقتناعنا بأن ماهية الجمهور إنما تكمن في الروابط الليبيردية التي تخترقه من أقصاه إلى أقصاه، كشبكة مرصوفة، ما علينا إلا أن نحلل ظاهرة الذعر، كما نلاحظ بوجه خاص في الجماهير العسكرية. فالذعر يحدث عندما يطلق الجمهور بالتحلل. ومن علامته الامتناع عن إطاعة أوامر القادة، وعدم اهتمام كل واحد بغير نفسه، دونما مبالاة بالآخرين. وبذلك تنفصم الروابط المتبادلة، ويستحوذ على الجميع رعب هائل لا يستطيع أحد تفسير أسبابه.

٦ - توماس وودرو ويلسون: سياسي أميركي (١٨٥٦ - ١٩٢٤). شغل منصب رئيس الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٣، وأعيد انتخابه عام ١٩١٦، فاتخذ قراراً بإشراك بلاده في الحرب العالمية الأولى، ووضع لمعاهدة الصلح مشروعاً بأربع عشرة نقطة اشتهر باسمه. «م».

وطبيعي أنه يمكن الاعتراض علينا بأننا نقلب تسلسل الظاهرات، وأن الرعب، الذي أخذ أبعاداً مفردة، هو الذي فصم، على العكس، الروابط كافة وخنق سائر الاعتبارات الأخرى. بل إن السيد ماك دوغال^(٧) يرى في الذعر (وإن غير العسكري، هذا صحيح) مثلاً نموذجياً على ما يسميه بـ «الحث الأولي»، أي احتدام الانفعال بفعل العدوى. لكن هذا التفسير العقلاني يخطئ هنا مرماه. إذ إن المطلوب هو على وجه التحديد تفسير أسباب اتخاذ الخوف مثل تلك الأبعاد الهائلة. ومن المستحيل إلقاء تبعته على جسامته الخطر، لأن ذلك الجيش نفسه، الذي هو الآن فريسة الذعر، سبق له أن واجه، بلا تردد، أخطاراً جسيمة ماثلة، هذا إن لم نقل أخطاراً أكبر أيضاً. والحال أن ما يُميّز الذعر هو على وجه الدقة عدم تناسبه مع الخطر المتوقع، وانفلاته من عقالة في كثير من الأحيان لأسباب غير ذات شأن. وحين يطفق الفرد، وقد استبدّ به الهلع، بالتفكير بنفسه وحده دون سواه، فإنما يشهد بذلك على تمزق الروابط العاطفية والوجدانية التي كانت قد خففت حتى ذلك الحين من شأن الخطر في نظره. وعندئذ يُخالجه شعور بأنه يقف وحده في مواجهة الخطر، وهذا ما يجعله يبالغ في خطورة هذا الخطر. بوسعنا أن نقول إذاً إن الهلع يفترض تراخي البنية الليبيردية للجمهور، وإنه لا يؤدي مفعوله إلا بعد هذا التراخي تحديداً؛ أما الرأي المعاكس، الذي يرى في الخوف من الخطر علة تدمير روابط الجمهور الليبيردية، فإنه لا يطابق واقع الأمور.

إن هذه الملاحظات لا تطعن في صحة تصور السيد ماك دوغال القائل إن الخوف الجماعي يمكن أن يأخذ حجماً خارقاً للمألوف تحت تأثير الحث (العدوى). وهذا التصور يصلح بوجه خاص لتفسير الحالات التي يكون فيها الخطر كبيراً حقاً ولا يكون فيها الجمهور موطد التلاحم بقوة رابط وجداني ما. والمثال النموذجي على هذه الحالة هو مثال الحريق الذي يندلع في قاعة اجتماع أو مسرح. لكن المثال الأغنى بالفائدة والأكثر مطابقة لمحاكتنا هو مثال الفيلق الحربي الذي يدب فيه الذعر في مواجهة خطر لا يتعدى الحد المعتاد مع أنه سبق له أن واجهه غير مرة بهدوء ورباطة جأش. وكلمة «ذعر» ليس لها على كل حال

٧ - المصدر الآنف الذكر، ص ٢٤.

تحديد قاطع ووحيد المعنى. فتارة يفيد في الدلالة على الرعب الجماعي، وطوراً على الرعب الفردي، حينما يتجاوز كل حدّ، وتارة ثالثة وغالبة يطلق هذا الاسم على الحالات التي لا يكون فيها لانفجار الخوف مبرّره في الظروف الموضوعية. ونحن، إذ نعزو إلى كلمة «الذعر» معنى الخوف الجماعي، نستطيع أن نعقد مقارنة لها أهميتها البالغة. فخوف الفرد ينشأ إما عن جسامة الخطر وإما عن روابط عاطفية وانفعالية (التوظيفات اللييدوية)، والحالة الأخيرة هذه هي حالة الحصر العصبي^(٨). كذلك، إن الذعر ينشأ إما عقب تفاقم الخطر الذي يتوعد الناس جميعاً، وإما عقب انحلال الروابط العاطفية والوجدانية التي كانت تضمن تلاحم الجمهور، وفي هذه الحالة الأخيرة ينطوي الحصر الجماعي على وجوه شبيهة مع الحصر العصبي^(٩).

وإذا ما تصورنا الذعر، كما يفعل السيد ماك دوغال^(١٠)، تظاهرة من التظاهرات المميّزة لعقل الجماعة، نصل إلى نتيجة لا تخلو من مفارقة وهي أن النفس الجماعية تنحلّ في نفس اللحظة التي تفصح فيها عن خاصيتها الأكثر تمييزاً لها وبفعل التظاهرة عينها. وليس ثمة من ريب في أن الذعر يعني تحلل الجمهور، وفي أن عاقبته هي انحلال جميع روابط التحابب التي يعقدها أفراد هذا الجمهور فيما بينهم. في المسرحية التي كتبها نستروي Nestroy^(١١) على سبيل المحاكاة الساخرة

٨ - انظر محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، المحاضرة ٢٥: «الحصر». انظر ترجمتنا لهذه المحاضرات في المجلد الأول من المؤلفات شبه الكاملة. «م».

٩ - انظر المقال المثير للاهتمام، وإن المغرق في الخيال بعض الشيء، بقلم بيلا فون فلزيفي^(١٢): «الذعر وعقدة بان»، مجلة إيمانغو، المجلد ٦، ص ١٢٠.

(١٢) بيلا فون فلزيفي: محام وكاتب سيكولوجي مجري (١٨٨٢ - ١٩٥١). تعاطف لحين من الزمن مع حركة التحليل النفسي ونشر مقالات في مجلة إيمانغو التي كان يشرف عليها فرويد. وعقدة بان، وبعبير أدق عقدة يتر بان، هي الاسم الكنايث الذي كان يطلق على خوف الصبي من أن يصير راشداً، وذلك بالإحالة إلى الشخصية التي خلقها جيمس باري (١٨٦٠ - ١٩٣٧) باسم يتر بان في عدة قصص له. «م».

١٠ - المصدر الأنف الذكر.

١١ - يوهان نستروي: ممثل وكاتب مسرحي نمساوي (١٨٠١ - ١٨٦٢). عرف شهرة كبيرة في عصره وكان في مسرحياته ذا توجه نقدي وساخر. ترك أكثر من ثمانين مسرحية قائمة في أكثرها على الهجاء الاجتماعي. «م».

لمأساة هيل Hebbel^(١٢) **يهوديت وأليفانا**^(١٣)، يهتف محارب: «لقد فقد قائدنا رشده»، وللحال يلوذ جميع الآشوريين بالفرار. وهذا مثال نموذجي على الكيفية التي يدبّ بها الذعر الذي لا يحتاج في أكثر الأحيان إلا لذريرة واهية. فالخطر يبقى كما هو، ولكن يكفي، كي يدبّ الذعر، أن تنقطع أخبار القائد وأن يحسبه العسكر قد ضلّ السبيل أو اختفى. وبزوال الروابط التي كانت تربط أفراد الجمهور بالقائد، تزول بوجه عام الروابط التي كانت تربطهم بعضهم ببعض. ويتفتت الجمهور وينسحق كقارورة بولونية^(١٤) دُقّ عنقها.

وبالمقابل، ليس من السهل بالقدر نفسه ملاحظة تحلل الجمهور الديني. فقد أتاحت لي الفرصة مؤخراً لمطالعة رواية إنجليزية كُتبت بروح مسيحية وزكّاهها أسقف لندن. وعنوان هذه الرواية عندما كان **يخيّم الظلام**^(١٥). وهي تصف على نحو بارع، ومطابق للواقع في رأيي، عواقب مثل ذلك الاحتمال. فالمؤلف يتخيّل مؤامرة حاكها أعداء شخص المسيح والعقيدة النصرانية إذ ادعوا أنهم أفلحوا في الاهتداء إلى سرداب في أورشليم القدس، ووجدوا في هذا السرداب نقشاً يعترف فيه يوسف الرامي^(١٦) بأنه اختطف سراً، لدواعي الورع والتقوى، جسد المسيح من قبره بعد ثلاثة أيام من جنازته لينقله إلى ذلك السرداب. وكان هذا الاكتشاف الأثري يعني تقوُّض عقيدة بعث المسيح وطبيعته الإلهية، وكان من عواقبه زعزعة الثقافة الأوروبية وزيادة أعمال العنف وشتى أنواع الجرائم

١٢ - فريدرش هيل: مؤلف مسرحي ألماني (١٧١٣ - ١٨٦٣). له مسرحيات درامية رومانسية (يهوديت) وثلاثية النيولنجن. «م».

١٣ - أليفانا: قائد جيوش نبوخذ نصر، قتلته يهوديت وهو نائم عند أبواب بيت فلولي التي كان يحاصرها. «م».

١٤ - نسبة إلى بولونيا: وهي مدينة إيطالية، عاصمة مقاطعة إميليا الواقعة على البحر الأدرياتيكي. كان لها دور مرموق في عصر النهضة. اشتهرت بصناعة البلور المسقيّ. «م».

١٥ - بالإنكليزية في النص: When it Was Dark، وهي رواية من تأليف غي ثورن نشرت عام ١٩٠٣ ولقيت نجاحاً باهراً. «م».

١٦ - يوسف الرامي: من تلاميذ المسيح. جاء في الأناجيل أنه أنزل جسد المسيح عن الصليب ولقّه ودفنه بمساعدة نيقوديموس في مدفنه الخاص. «م».

زيادة هائلة، إلى أن تم كشف مؤامرة المدلسين وفضحها.

إن هذا الانحلال المفترض للجمهور الديني لم يتمخض عن ذلك الرب الذي لا مسوغ له ولا مبرر، بل فجّر مشاعر العداء تجاه أشخاص آخرين، وهي مشاعر ما كان لها من قبل أن تفصح عن طبيعتها بفضل الحب المشترك الذي كان المسيح يشمل به البشر كافة^(١٧). وحتى في ظل ملكوت المسيح يبقى هناك أفراد خارجون على هذه الروابط: إنهم أولئك الذين لا ينتمون إلى طائفة المؤمنين، أولئك الذين لا يحبون المسيح ولا يحبهم المسيح. ولهذا، إن الدين، حتى عندما ينعت نفسه بأنه دين الحب، ملزم بأن يكون صارماً وبأن يُعامل بلا حبّ جميع أولئك الذين لا ينتمون إليه. وفي الحقيقة، إن كل دين هو دين حبّ بالنسبة إلى من يضويهم تحت جناحيه، وإن كل دين مستعد لأن يدلّل على قسوته وعدم تسامحه إزاء أولئك الذين لا ينتمون إليه.

وأياً يكن الضرر الشخصي الذي يمكن أن ينتاب المرء، فليس بجائز له أن يغلو ويسرف في لوم المؤمن على قسوته وتعصّبه؛ فسهل على اللامؤمنين واللامبالين، من وجهة النظر السيكولوجية، أن يدلّلوا على غربة هذه المشاعر عنهم. وإذا كان هذا التعصب ما عاد يتلبس اليوم ما كان يتلبسه بالأمس من عنف وقسوة، فإننا نخطئ فيما لو رأينا في ذلك نتيجة من نتائج الدماثة التي جنحت إليها طبائع الناس. بل ينبغي البحث عن علة ذلك في الوهن الأكيد الذي طرأ على المشاعر الدينية وعلى الروابط الليبيدوية الصادرة عنها هذه المشاعر.

ويكفي أن يحل تشكيل جماعي آخر محل الرابط الديني (وهذا هو، في الظاهر، حال الرابط الاشتراكي اليوم)^(١٨) حتى يتظاهر من جديد، حيال أولئك

١٧- انظر تفسير مثل هذه الظواهر، الطارئة في أعقاب سقوط السلطة الأبوية، في المجتمع الفاقد الأب، بقلم: ب. فيدرن^(١٩) فيينا، ١٩١٩.

(*) بول فيدرن: محل نفسي نساوي (١٨٧١ - ١٩٥٠). من أوائل المنتمين إلى حركة التحليل النفسي، وقد ترأس الجمعية الفييناوية للتحليل النفسي قبل أن يهاجر عام ١٩٣٨ إلى الولايات المتحدة الأمريكية. من أشهر مؤلفاته: سيكولوجيا الأنا والأذنه. «م».

١٨ - أرجح الظن أن فرويد يعني بهذا «الرابط الاشتراكي» الحركة النازية التي رأت النور في ألمانيا تحت اسم الحزب القومي الاشتراكي للعمال الألمان. «م».



الذين بقوا خارج هذا التشكيل، التعصب نفسه الذي كان يميّز الصراعات الدينية؛ ولو كان في الإمكان أن تأخذ الاختلافات بين التصورات العلمية أهمية معادلة في نظر الجماهير للاختلافات الدينية، لتمخّضت عنها في أغلب الظن، وللأسباب ذاتها، النتيجة عينها.

(٦)

مهام جديدة واتجاهات جديدة في البحث

درسنا في الفصل السابق جمهورين اصطناعيين، ووجدنا أنهما يتبعان لنوعين من الروابط العاطفية والوجدانية: الروابط التي تربط الأفراد بالزعيم، وتلك التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، علماً بأن الروابط الأولى تبدو أكثر أهمية، وهذا بالنسبة إلى الأفراد أنفسهم على الأقل.

والحال أن ثمة أموراً كثيرة تستوجب الدراسة والتحليل فيما يتعلق ببنية الجماهير. فقد يكون من الضروري بادئ ذي بدء أن نقرر أن مجرد اجتماع بعض الناس لا يمثل جمهوراً، وذلك ما لم تتكوّن الروابط التي تكلمنا عنها أعلاه، ولكن لن يكون لنا بدّ أيضاً من الإقرار بأن كل تجمع للناس يظهر ميلاً قوياً إلى التحوّل إلى جمهور نفسي. وقد تكون هناك بعد ذلك حاجة إلى دراسة معمّقة لشتى الجماهير، الدائمة بقدر أو بآخر، التي تتكوّن عفوياً، وكذلك إلى دراسة شروط تكوّنهما وانحلالهما. وفي هذه الحال سيستأهل الفرق بين الجماهير التي لها رئيس والجماهير التي ليس لها رئيس اهتماماً خاصاً. وقد تكون هناك حاجة أيضاً إلى النظر في مسألة معرفة ما إذا لم تكن الجماهير التي لها رئيس هي الجماهير الأكثر بدائية وتمامية؛ وما إذا لم يكن ممكناً، في بعض الجماهير، استبدال الرئيس بتجريد ما، بفكرة ما (إن الجماهير الدينية التي تنصاع لرئيس غير منظور تقترب غاية الاقتراب من هذا الشكل الأخير)؛ وما إذا لم يكن ممكناً أن يقوم بهذا الدور الاستبدالي ميلاً ما أو توقُّ ما قد يتفق أن تضطرم به قلوب أعداد غفيرة من الناس؟ ثم ألا يمكن للتجريد بدوره أن يتجسد بقدر متفاوت من التمامية في شخص رئيس ثانوي، فتقوم عندئذ صلات متنوعة ومثيرة للاهتمام

بين الرئيس والفكرة؟ ثم ألا توجد هناك حالات يتلبس فيها الرئيس أو الفكرة، إذا جاز التعبير، طابعاً سلبياً، أي أن تكون فيها كراهية شخص من الأشخاص قادرة على تحقيق نفس الاتحاد وعلى خلق نفس الروابط العاطفية والوجدانية التي يخلقها الإخلاص الإيجابي لهذا الشخص؟ وأخيراً، ألا يحقّ لنا أن نتساءل هل وجود الرئيس شرط لا غنى عنه كيما يتحوّل تحشّد من الناس إلى جمهور نفسي؟

إلا أن جميع هذه المسائل - وبعضها غولج في كتب علم النفس الجمعي - لا يمكن أن تصرف اهتمامنا عن المشكلات السيكلوجية الأساسية التي تطرحها علينا بنية الجماهير. ولنبدأ أولاً بالنظر في ما يُمكن أن يكون أقصر طريق ينبغي سلوكه للوصول إلى الدليل على الطبيعة اللييدوية للروابط التي تضمن تلاحم الجمهور.

لنحاول أن نمثل الكيفية التي يتصرّف بها الناس حيال بعضهم بعضاً من وجهة النظر العاطفية. فبحسب المثل الرمزي الشهير الذي ضربه شوبنهاور^(١) عن الشياهم^(٢) المعانية من البرد، ليس لأحد منا أن يطبق التداني الحميم أكثر من اللازم مع أقرانه:

«في يوم صقيعي من أيام الشتاء، تراصّ أفراد قطيع من الشياهم بعضها لصق بعض اتقاءً للبرد بالدفع المتبادل. ولكنها ما لبثت، وقد أوجعها الشوك، أن تباعد بعضها عن بعض. غير أن البرد المستمر اضطرها إلى التداني من جديد، فأحسّت مرة أخرى بوخز الشوك المزعج. واستمر هذا التناوب بين التداني والتنائي إلى أن وجدت المسافة المناسبة حيث شعرت أنها بمنجى من الأذى»^(٣).

وبحسب شهادة التحليل النفسي، فإن كل علاقة عاطفية حميمة، متفاوتة الديمومة،

١ - آرثر شوبنهاور: من كبار الفلاسفة الألمان (١٧٨٨ - ١٨٦٠). استوحى فلسفته من أفلاطون وكانط والبوذية. ولكنه اتخذ موقفاً نقدياً صريحاً من كانطيين عصره وانتقد فيخته وهيجل وشيلنغ. أشهر مؤلفاته: العالم كإرادة وكصور. «م».

٢ - الشياهم ومفردها الشيهيم: ذكور القناقد، ذات الوبر الشائك. «م».

٣ - Parega Und Paralipomena باليونانية: (ملحقات ومحدوفات)، القسم الثاني. ٣١: (Gleichnisse Und Parabeln).



بين شخصين - علاقات زوجية، صداقة، علاقات بين الأهل والأولاد^(٤) - تترك رسابة من المشاعر العدائية، أو على الأقل اللاودية، لا سبيل إلى التخلص منها إلا بكبتها. وهذا الوضع أكثر وضوحاً في حالة شريكين يمضيان وقتهما في التخاصم، أو في حالة مرؤوس دائم التذمر من رئيسه. والأمر نفسه يتكرر متى اجتمع الناس على نحو يؤلفون معه مجموعات أوسع. فكلما تصاهرت أسرتان عن طريق الزواج، اعتبرت كل واحدة منهما نفسها أعلى من الأخرى وأرفع مقاماً؛ وإذا ما تجاوزت مدينتان نشبت بينهما منافسة وغيرة؛ وكل مقاطعة صغيرة ترددي المقاطعة المجاورة. كذلك، إن الجماعات الإثنية المنتمية إلى أرومة واحدة تنزع إلى التكاثر والتباغض: فالألماني الجنوبي لا يطبق الألماني الشمالي، والإنكليزي لا يترك سوءاً إلا ويلصقها بالإسكتلندي، والإسباني يحقر البرتغالي. وتزداد البغضاء تأججاً كلما برزت الفروق بمزيد من الحدة: وهذا ما يفسّر نفور الغالين من الجرمان، والآريين من الساميين، والبيض من الملونين.

وإذا ما انصبّ العداء على أشخاص محبوبين قلنا إن في الأمر ازدواجية عاطفية، وتحرّينا عن تفسير هذه الظاهرة، وربما على نحو عقلاني أكثر مما ينبغي، في العوامل العديدة التي قد تتسبب في تضارب في المصالح حتى في إطار العلاقات الحميمة للغاية. أما مشاعر الاشمئزاز والمقت التي تساور الناس إزاء الأجانب الذين هم على احتكاك معهم، فنستطيع أن نرى فيها تعبيراً عن أنوية، عن نرجسية تسعى إلى توكيد ذاتها وتتصرف كما لو أن أبسط انحراف عن الخصائص الفردية المتطورة عنها يعني نقداً لهذه الخصائص وشبه دعوة إلى تعديلها وتبديلها. ولكن لماذا تحيط حساسية كبيرة بهذه التفاصيل التمايزية تحديدًا؟ هذا ما نجعله؛ إلا أن الشيء الأكيد هو أن مسلك الناس هذا يكشف عن قابلية للحقد وعن عدوانية نجعل مصدرهما، ولكننا نستطيع أن نعزو إليهما طابعاً أصلياً ابتدائياً^(٥).

٤ - ربما باستثناء علاقة الأم بالابن، وهي علاقة تقوم على أساس النرجسية ولا تعكسها مزاحمة لاحقة؛ بل يبدو أن اختيار الموضوع الجنسي الأولي يعززها.

٥ - في مبحثي الذي يحمل عنوان ما وراء مبدأ اللذة أسعى إلى ربط طباق الحب والكراهة بالتناقض. ...
غرائز الحياة وغرائز الموت، وإلى بيان أن الدوافع الغريزية الجنسية هي أقصى ممثل للأول.

يبدو أن كل هذه الحساسية المفرطة تختفي، بصورة مؤقتة أو دائمة، في الجمهور. فما دام التشكيل الجماعي قائماً، فإن الأفراد يتصرفون وكأنهم مجبولوا في قالب واحد، فيتحملون كل خصائص جيرانهم، ويعتبرون أنفسهم عدلاء لهم، ولا يخامرهم إزاءهم أي شعور بالبغض. وطبقاً لتصوراتنا النظرية، فإن مثل هذا التقييد للرجسية لا يمكن أن ينجم إلا عن فعل عامل واحد: الارتباط الليبيدوي بأشخاص آخرين. فالأنانية لا تجد من حد إلا في حب الآخرين، في الحب الموضوعاني^(٦). وقد يسألنا سائل بهذا الصدد: أليس ترابط المصالح قميناً، من دون تدخل أي عنصر ليبيدوي، بأن يحمل الناس على التسامح المتبادل وعلى احترام الآخرين؟ ومن السهل الإجابة عن هذا السؤال بأنه لا مجال في مثل هذه الحال لتقييد دائم للرجسية، إذ إن التسامح في هذا النوع من الروابط لا يدوم أكثر مما تدوم الفائدة المباشرة المجتناة من التعاون مع الآخرين. وعلى كل، إن القيمة العملية لهذا السؤال أضال مما قد يميل المرء إلى الاعتقاد، إذ دلت التجربة على أن ثمة علاقات ليبيدوية تقوم بصورة مطردة بين الرفاق تثبت وتتجاوز في آن معاً تعاونهم الذي تقتضيه الفوائد العملية الصرف. والحق أننا نلتقي ثانية في علاقات الناس الاجتماعية نفس الوقائع التي أتاح لنا البحث التحليلي النفسي رصدها في أثناء تطور الليبيدو الفردي. فالليبيدو يرتبط بإشباع الحاجات الحيوية الكبرى ويختار كمواضيع أولى له الأشخاص الذين يسهم تدخلهم في تحقيق هذا الإشباع. وقد كان الحب، في تطور الإنسانية كما في تطور الفرد، هو العامل الرئيسي، إن لم نقل العامل الأوحده في الحضارة، لأنه هو الذي فرض الانتقال من الأنانية إلى الغيرية. وهذا ينطبق على الحب الجنسي للمرأة، بكل ما يترتب عليه من وجوب التقييد بما هو محبب إليها، انطباقه على الحب المتجرد من الصفة الجنسية وعلى الحب الجنسي المثلي المؤمئل Sublimé وهو الحب الذي

٦- انظر: من أجل إدخال الرجسية Zur Einführung Des Narzissmuss في مجموعة الكتابات حول نظرية الأعصاب، السلسلة ٤، ١٩٢٠ (انظر ترجمتنا للنص في: الحياة الجنسية في المؤلفات شبه الكاملة، المجلد ٤. ونقول موضوعاني بإضافة نون النسبة تمييزاً عن موضوعي (OBJECTIF). والحب الموضوعاني (OBJECTAL) هو حب الآخرين واتخاذهم موضوعاً للشهوة الجنسية كمقابل لحب الذات. «م».



يتولد من العمل المشترك وينصبّ على رجال آخرين.

وعليه، إذا ما لاحظنا في الجمهور تقييدات للأناية النرجسية لا تتظاهر خارج نطاقه، كان لزاماً علينا أن نرى فيها دليلاً لا يدحض على أن التشكيل الجماعي يتميّز جوهرأ وأساساً بقيام روابط لبيدوية من نوع جديد بين أعضاء هذا التشكيل.

والسؤال الذي يطرح نفسه ويفرض ذاته هنا هو ذاك المتعلق بمعرفة ما نوع هذه الروابط الجماهيرية. فأول ما كان يشغلنا في النظرية التحليلية النفسية عن الأعصبة حتى هذه الساعة، وبصورة شبه حضرية، هي الدوافع الغريزية الحبّية التي تظلّ تنشّد، في تثبّتها على مواضيع بعينها، أهدافاً جنسية مباشرة. وبديهي أن الأهداف، فيما يتعلق بالجمهور، لا يمكن أن تكون أهدافاً جنسية. فنحن نواجه هنا دوافع غريزية حبّية انحرفت عن أهدافها الأولية، من دون أن تفقد شيئاً من طاقتها. والحال أننا نلاحظ، حتى في إطار التوظيف الموضوعاني الجنسي العادي، ظاهرات يمكن تأويلها على أنها انحراف للدافع الغريزي عن هدفه الجنسي. وقد وصفنا هذه الظاهرات بأنها عبارة عن درجات من الحالة الحبّية ورأينا أنها تنطوي على بعض الخسارة للأنا. وسنمحصّ الآن بانتباه خاص هذه الظاهرات المميّزة للحالة الحبّية بأمل - وهو أمل يبدو لي مبرراً - أن نستخلص منها نتائج قابلة للتطبيق على العلاقات بين أفراد الجمهور الواحد. وقد يكون لدينا رغبة في أن نعرف، علاوة على ذلك، هل هذا النمط من التوظيف الموضوعاني، كما نرصده في الحياة الجنسية، هو الرابطة العاطفية الوحيدة الممكنة مع شخص آخر، أم أنه يتوجب علينا أيضاً أن نأخذ في اعتبارنا آليات أخرى من النوع نفسه. والحال أن التحليل النفسي يكشف لنا على وجه التحديد عن وجود هذه الآليات الأخرى: إنها التماهيات، وهي سيرورات لا تزال غير معروفة بما فيه الكفاية بعد، عسيرٌ وصفها، وسيضطرنا تفحصها إلى الابتعاد لبعض الوقت عن موضوعنا الرئيسي، أي علم نفس الجماهير.

(٧)

التماهي

يرى التحليل النفسي في «التماهي» الظاهرة المبكرة الأولى لتعلق عاطفي بشخص آخر. ويلعب هذا التماهي دوراً مهماً في عقدة أوديب، في الأطوار الأولى لنشوئها. فالصبي الصغير يبدي اهتماماً كبيراً بأبيه: فهو يود أن يصير مثله وأن يكون مثله، وأن يقوم مقامه من النواحي كافة. ولنقلها براحة بال: إنه يجعل من والده مثاله. وهذا الموقف من الأب (أو من كل رجل آخر بوجه العموم) لا يتسم بشيء من الأنوثة أو السلبية: بل هو ذكوري جوهرًا. وهو يتفق غاية الاتفاق مع عقدة أوديب التي يسهم في التحضير لها.

بالتزامن مع هذا التماهي مع الأب، أو بُعيد زمن يسير، يأخذ الصبي الصغير بتوجيه حوافزه الليبيدية نحو أمه. ويُظهر عندئذَ ضريين من التعلق، مختلفين سيكولوجياً: تعلقاً بأمه بصفقتها موضوعاً جنسياً صرفاً، وتماهياً مع الأب الذي يعتبره نموذجاً تجب محاكاته. وتبقى هاتان العاطفتان لردح من الزمن متجاورتين، من دون أن تؤثر إحدهما في الأخرى، ومن دون أن تعكر إحدهما الأخرى. وكلما جنحت الحياة النفسية إلى التوحد، اقتربت هاتان العاطفتان واحدهما من الأخرى، إلى أن ينتهي بهما الأمر إلى التلاقي: ومن هذا اللقاء تنجم عقدة أوديب السوية. فالصبي يتبين أن الأب يسدّ عليه الطريق إلى الأم؛ فيصطبغ تماهيه مع الأب نتيجة لذلك بصبغة عدائية ويتداخل في نهاية الأمر مع الرغبة في الحلول محل الأب، حتى عند الأم. ويكون التماهي ذا طبيعة وجدانية مزدوجة من البداية أصلاً؛ فقد يكون متجهاً إما نحو التعبير عن الحنو والمحبة وإما نحو التعبير عن الرغبة في الإلغاء والحذف من الوجود. وهو يتصرّف كنتاج للطور الأول، الطور القموي من تنظيم الليبيدو، أي الطور الذي كان يتم فيه استدماج

الموضوع المشتبهى والمستحب عن طريق آكله، إي إلغاء وجوده. ومعلوم أن آكل لحم البشر قد توقف عند هذا الطور: فهو يأكل بطيبة خاطر أعداءه، ولكن لا يطيب له شيء كأن يأكل أولئك الذين يحبهم^(١).

والمصير اللاحق لهذا التماهي مع الأب يغيب بسهولة عن الأنظار. فقد يحدث أن تنعكس عقدة أوديب؛ فيغدو الأب، عن طريق ضرب من التأنيث، هو الموضوع الذي تنتظر منه الدوافع الغريزية الجنسية إشباعها: وفي هذه الحال يشكل التماهي مع الأب الطور التمهيدي لتحول الأب إلى موضوع جنسي. وبوسعنا، إجمالاً، أن نقول الشيء عينه عن البنت في موقفها من الأم.

ومن السهل التعبير في صيغة ما عن هذا الفارق بين التماهي مع الأب وبين التعلق بالأب كموضوع جنسي: فالأب في الحالة الأولى هو من يريد الابن أن يكونه، وفي الحالة الثانية من يريد أن يملكه. ذات الأنا هي المعنية في الحالة الأولى، أما في الثانية فالمعني هو موضوع الأنا. ولهذا، إن التماهي ممكن قبل أي اختيار للموضوع. ولكن من الأصعب بكثير تقديم وصف ميتاسيكولوجي^(٢) عيني لهذا الفارق. فكل ما تمكن معانيته هو مسعى الأنا إلى أن يُشابه النموذج الذي يقترحه لنفسه.

يرتبط التماهي، في العرض العصائي، ببنية أكثر تعقيداً. فالفتاة الصغيرة التي سنوليها الآن اهتمامنا تصاب بنفس العرض المرضي الذي تشكو منه أمها، وعلى سبيل المثال، بسعال مضنك. ومن الممكن أن يحدث ذلك بعدة أشكال متباينة: فإما أن يكون التماهي هو عينه الناجم عن عقدة أوديب، أي أن يأخذ شكل

١- انظر فرويد: ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية، وأبراهام: «استقصاء حول التطور ما قبل التناسلي لليبيدو» في المجلة الدولية لتحليل النفسي، ٤، ١٩١٦؛ وكذلك مساهمة سريرية في التحليل النفسي للمؤلف نفسه (المكتبة الدولية لتحليل النفسي، الإصدار العاشر، ١٩٢١).

٢- الميتاسيكولوجي: صفة لعلم النفس الذي لا يكتفي بوصف الظواهر النفسية، بل يتطلع إلى تأويلها من وجهة نظر مثثلة: دينامياً، بالصراع بين القوى النفسية، واقتصادياً، بالمظهر الكمي لهذه القوة (الدوافع الغريزية والدوافع الغريزية المضادة)، وموقعياً، بتحديد موقع السيرورات النفسية في النسقين الشعوري واللاشعوري. وللتوسع في معنى الكلمة يمكن الرجوع إلى ترجمتنا لكتاب فرويد ما بعد علم النفس (أو الميتاسيكولوجيا) في المجلد الخامس من المؤلفات شبه الكاملة. «م».

رغبة عدائية في الحلول محل الأم، وفي هذه الحالة يعبر العرض عن الميل الإيروسى إلى الأب؛ وهذا العرض يحقق الحلول محل الأم تحت تأثير الشعور بالذنب: «كان بودّك أن تكوني الأم، وهأتذني الآن كما أردت، على الأقل لمجرد شعورك بنفس الألم الذي تعاني منه هي». وهذه الآلية هي الآلية الناجزة لتشكيل الأعراض الهستيرية. وإما أن يكون العرض هو عين عرض الشخص المحبوب (وهكذا تقلد دورا في نبذة من تحليل إصابة بالهستيريا^(٣) سعال الأب): وعندئذ يكون في استطاعنا وصف الوضع بأن نقول إن التماهي حلّ محل الاختيار الموضوعاني، وإن الاختيار الموضوعاني تحوّل، بالنكوص، إلى تمّاه. وقد علمنا من قبل أن التماهي يمثّل الشكل الأكثر بدائية من أشكال التعلّق العاطفي؛ وكثيراً ما يحدث، في سياق الشروط المتحكّمة بتكوين الأعصاب، وبالتالي بالكبت، وتحت تأثير آليات اللاشعور أيضاً، أن يخلّي الاختيار الموضوعاني الليبيدوي محله من جديد للتماهي، أي أن الأنا يمتصّ، إن جاز التعبير، خواص الموضوع. والجدير بالتنويه أن الأنا، في هذه التماهيات، يتشبه تارة بالشخص غير المحبوب، وطوراً بالشخص المحبوب. ونحن نلاحظ هنا أن التماهي في كلا الحالين جزئيّ ومحدود تماماً، وأن الأنا يكتفي بأن يستعير من الموضوع سمة واحدة من سماته.

في حالة ثالثة، كثيرة التواتر وبلغية الدلالة، من حالات تشكيل الأعراض، يتمّ التماهي خارج نطاق أي موقف ليبيدوي حيال الشخص المشبّه به وبصورة مستقلّة عنه. فحين تتلقّى تلميذة صبية في مدرسة داخلية من ذاك الذي تحبه سراً رسالة توقظ غيرتها وتردّ عليها بنوبة هستيرية، تتعرّض بعض صديقاتها، من المطلعات على الموضوع، للعدوى النفسية، إن جاز القول، ويصبن بدورهن بنوبة. والآلية التي نعاينها هنا هي آلية التماهي، الذي بات ممكناً بفعل قابلية

٣ - دورا: اسم مستعار أطلقه فرويد على فتاة في الثامنة عشرة عالجها من آفة عصبية، وسجّل تفاصيل التحليل والعلاج في نص جعل عنوانه الحلم والهستيريا، وقد نشره في وقت لاحق (سنة ١٩٠٥) بعنوان نبذة من تحليل إصابة بالهستيريا. انظر ترجمتنا لهذا النص تحت عنوان التحليل النفسي للهستيريا في المجلد الثالث من المؤلفات شبه الكاملة. «م».

التواجد في موقف معين أو بفعل إرادة التواجد فيه. ومن الممكن أن تكون الأخرى أيضاً على علاقة غرامية سرية وأن يقبلن، تحت تأثير الشعور بذنبهن، بالآلم الذي يستتبعه مسلكهن الآثم. لكننا سنجانِب الصواب لو زعمنا أن تمثلهن لعرض صديقتهن كان من قبيل التعاطف معها. بل على العكس، فالتعاطف لا يتولد إلا من التماهي، ودليلنا على أن هذا النوع من العدوى أو المحاكاة يحدث أيضاً في الحالات التي يكون فيها بين شخصين معيّنين قدر من التعاطف أقل من ذاك الذي يقوم بين صديقتين في مدرسة داخلية. فأحد الأنوين يتنبّه لوجود شبه مهم مع الآخر بصدد نقطة محددة (وفي مثالنا، تمثل هذا التشابه بدرجة متماثلة القوة من الاستعداد العاطفي)، وعلى الأثر يحدث تماهٍ بصدد هذه النقطة. ويفضي هذا التماهي، تحت تأثير الموقف الممرض، إلى العرض الذي تظاهر لدى الأنا المحاكى. وهكذا يكون التماهي عن طريق العرض بمثابة إشارة إلى نقطة تلاقي الأنوين، وهي نقطة التلاقي التي يفترض بها، في الحقيقة، أن تبقى مكبوتة.

إن ما عرفناه عن هذه المصادر الثلاثة يمكن تلخيصه على النحو التالي: يشكل التماهي، أولاً، الشكل الأكثر بدائية للتعليق العاطفي بموضوع ما؛ ثانياً، يحلّ التماهي، على أثر تحوّل نكوصي، محلّ تعليق موضوعاني لبيدوي، وهذا عن طريق نوع من الاستدخال للموضوع في الأنا؛ ثالثاً، يمكن أن يحدث التماهي في كل مرة يكتشف فيها الشخص في نفسه سمة مشتركة بينه وبين شخص آخر، من دون أن يمثل هذا الأخير موضوعاً لرغبات لبيدوية بالنسبة إليه. وكلما كانت السمات المشتركة أوسع نطاقاً وأكثر تعداداً، كان التماهي أكمل وتطابق على هذا النحو مع بداية تعليق جديد.

إننا نستشفّ من الآن أن التعليق المتبادل الذي يقوم بين الأفراد المنخرطين في جمهور ما لا بدّ أن ينبع من تماهٍ مماثل، مبني على أساس من وحدة المشاعر؛ وبوسعنا الافتراض أن وحدة المشاعر هذه منبثقة من طبيعة الرابطة التي تربط كل فرد بالرئيس. كما نستشفّ، فضلاً عن ذلك، أننا لم نستوفِ بعد مشكلة التماهي، وأن السيرورة التي تواجهها هي السيرورة المعروفة في علم النفس باسم

الاستشعار الباطني^(٤) والتي تلعب دوراً كبيراً للغاية، بفضل ما تفتحه لنا من إمكانيات للنفاذ إلى نفس الأشخاص الغرباء عن أنانا. بيد أننا، لرغبتنا في حصر بحثنا بالمفاعيل العاطفية المباشرة للتماهي، سندع جانباً ما يرتديه من دلالة بالنسبة إلى حياتنا الفكرية.

والجدير بالذكر أن المبحث التحليلي النفسي، الذي اهتم أيضاً - بالمناسبة - بالمشكلات الأصعب المرتبطة بالأعصاب، قد أمكن له أن يلاحظ وجود التماهي في بعض الحالات الأخرى التي ليس تفسيرها سهلاً. وسأستشهد مفضلاً بحالتين من هذه الحالات برسم تأملاتنا اللاحقة.

نشأ الجنسية المثلية المذكورة في غالب الأحيان على النحو التالي: فالفتى يبقى لأمد طويل من الزمن، وعلى نحو بالغ الحدة، مثبّطاً على أمه، بالمعنى المتضمن في عقدة أوديب. وعندما يأتي سن البلوغ، يحين معه بالتالي الحين الذي يتوجب فيه على الفتى أن يقايض أمه بموضوع جنسي آخر. وعندئذ يحدث تغيير مباغت في الاتجاه: فبدلاً من أن يعزف عن أمه يتماهى وإياها، ويتحوّل إليها، ويلوب عن مواضيع قمينة بأن تحل محل أنه ذاته وتتيح له أن يحبّها وأن يعتني بها مثلما أحبته واعتنت به أمه. وهذه سيرورة نستطيع أن نتأكد من واقعيتها متى شئنا وبقدر ما نشاء، وهي بطبيعة الحال مستقلة تمام الاستقلال عن الفرضية التي قد يعنّ لنا أن نصوغها عن أسباب هذا التحوّل المباغت ودوافعه. وما يلفت الانتباه في هذا التماهي اتساع مداه: فالفرد يتعرّض، من منظور هو الأهمّ بإطلاق، وعلى التحديد من منظور الطبع الجنسي، لتحوّل بحسب نموذج الشخص الذي قام له حتى ذلك الحين مقام الموضوع الليبيدوي. وعندئذ يكون مأل هذا الموضوع نفسه إلى هجران، إما بصورة تامة أو فقط بمعنى أنه يبقى محفوظاً في اللاشعور. وهذه على كل حال نقطة لا تدخل في مناقشتنا. فاستبدال الموضوع المهجور أو المفقود عن طريق التماهي معه، واستدخال الموضوع في الأنا... جميع هذه

٤ - الاستشعار الباطني: بالألمانية EINFÜHLUNG وبالفرنسية EMPATHIE. مصطلح نحته عام ١٨٧٣ الفيلسوف الألماني روبرت فيشر ليفسّر به التعاطف الذاتي مع عمل فني والنفاذ إلى معناه المستغلق. وقد اقتبس فرويد هذا المفهوم عام ١٩٠٥ في كتابه النكتة وصلاتها باللاشعور. ويُقصد به عموماً القدرة الحديثة على النفاذ إلى سريرة الغير وعلى استشعار ما يشعر به. «م».

الوقائع لم تعد أمراً جديداً بالنسبة إلينا. وفي بعض المناسبات يمكن رصد هذه السيورة مباشرة لدى الطفل. وقد نشرت المجلة الدولية للتحليل النفسي^(٥) تفاصيل عن معاناة طفل شاء سوء حظه أن يفقد هراً صغيراً، فصرح على حين بفته بأنه كان هو نفسه ذلك الهرّ الصغير، وطفق يدبّ على أربع، وما عاد يريد أن يأكل على المائدة... إلخ^(٦).

ثمة مثال آخر على استدخال الموضوع قدّمه لنا تحليل السويداء، وهي إصابة تنشأ في غالب من الأحيان عن خسارة واقعية أو عاطفية لموضوع محبوب. وما يميّز بصورة رئيسية هذه الحالات هو الإذلال الذاتي القاسي للأنثى: فالمرضى ينهال على نفسه بانتقادات غير مشفقة ويتأنيبات مريرة. وقد أوضح التحليل أن هذه التآنيبات والانتقادات تنصبّ، بحصر المعنى، على الموضوع وتعبّر عن انتقام الأنثى من هذا الموضوع. ولقد قلّت في موضع آخر: إن ظلّ الموضوع قد سقط على الأنثى. واستدخال الموضوع جلّي كل الجلاء للعيان هنا.

بيد أن هذه الحالات السوداوية تكشف لنا أيضاً عن تفاصيل أخرى يمكن أن تكون على قدر من الأهمية بالنسبة إلى تأملاتنا اللاحقة. فهي تظهر لنا الأنثى منقسماً، موزّعاً بين شطرين، واحدهما لا يدع راحة للآخر. وهذا الشطر الآخر هو ذاك الذي جرى تحويله عن طريق الاستدخال، أي ذاك الذي يحتوي على الموضوع المفقود. بيد أن الشطر الذي يدلّ على قسوة بالغة إزاء جاره ليس مجهولاً منا هو الآخر. فهذا الشطر يمثل «صوت الضمير»، سلطة الأنثى النقدية؛ غير أنه، إذ يتظاهر حتى في المراحل السوية، لا يفصح أبداً عن مثل ذلك القدر من القسوة والجور. وقد سبق لنا (في معرض الكلام عن الترجسية وعن الحداد والسويداء)^(٧) أن وجدنا أنفسنا مكرهين على التسليم بتشكيل مثل هذه السلطة في داخل الأنثى، وبمقدرتها على الانفصال عن الأنثى الآخر وعلى الدخول في صراع معه. وقد أعطيناها اسم «مثال الأنثى»، وجعلنا

٥ - INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOANALYSE: مجلة أصدرها فرويد بالألمانية عام ١٩١٣، وكان اسمها الأصلي المجلة الدولية للتحليل النفسي الطبي. «م».

٦ - ماركوزيفتش، «مساهمة حول التفكير الانطوائي لدى الأطفال»، في المجلة الدولية للتحليل النفسي، ٦، ١٩٢٠.

٧ - يحيل فرويد هنا ضمناً إلى مبحثه: من أجل إدخال الترجسية (١٩١٤) وإلى مبحثه الحداد والسويداء (١٩١٧). وانظر ترجمتنا لأرلهما في الحياة الجنسية ولثانيهما في ما بعد علم النفس. «م».



وظيفتها مراقبة الذات والاضطلاع بدور الضمير ورقابة الأحلام، وعزونا إليها دوراً فاصلاً في سيرورة الكبت. وقد قلنا آنثذ إن مثال الأنا هذا هو وريث الترجسية الأولية التي كان الأنا الطفلي يقيم فيها في حال من الاكتفاء الذاتي. وشيئاً فشيئاً يقيس من تأثيرات الوسط المحيط جميع المتطلبات التي يفرضها هذا الوسط على الأنا والتي لا يكون الأنا قادراً على الدوام على العمل بمقتضاها؛ وهذا بحيث يُتاح للإنسان، في الأحوال التي يترأى له فيها أن لديه من الأسباب ما يحمله على عدم الرضى عن نفسه، أن يجد ترضية وارتياحاً في مثال أنوي متمايز عن الأنا المحض. وقد بيّنا، علاوة على ذلك، أنه في متاحنا أن نرصد، في هُذاء المحاسبة الذاتية، تحلل هذه السلطة رصداً مباشراً، وأن نردّ أصول هذا الهذاء إلى تأثير شتى أنواع السلطات، وفي المقام الأول سلطة الأهل^(٨). لكن لم يغب عنا أن نضيف أن المسافة التي تفصل مثال الأنا هذا عن الأنا الواقعي تتفاوت من فرد إلى فرد، وأن هذا التمايز في داخل الأنا لم يتخطّ لدى العديدين من الأشخاص الدرجة التي هو عليها لدى الطفل.

لكن قبل أن يكون في مقدورنا استخدام هذه المواد كلها في تفسير التنظيم الليبيدوي لجمهور ما، لا بدّ أولاً من أن ننظر في بعض العلاقات المتبادلة الأخرى بين الموضوع والأنا^(٩).

٨ - انظر: من أجل إدخال الترجسية.

٩ - إننا لنعلم حقّ العلم أننا لم نستوف بهذه الأمثلة، المستقاة من علم الأمراض، طبيعة التماهي، وأننا لم نمسّ من قريب أو بعيد جزءاً من اللغز الذي تطرحه التشكيلات الجماعية. فحتى نستوفي الموضوع، لا بدّ لنا من أن نقوم بتحليل سيكولوجي أكثر تبحراً وتعمقاً بكثير. وانطلاقاً من التماهي، وباتباعنا اتجاهها معيّناً، نصل، عبر المحاكاة، إلى الاستشعار الباطني *Einfühlung*، أي إلى فهم الآلية التي تسمح، بوجه عام، بتبني موقف محدد من حياة نفسية أخرى. وحتى في تظاهرات تماه متحقق مقدماً، يبقى العديد من النقاط بحاجة إلى التوضيح. ومن نتائج التماهي معارضة الاعتداء على الشخص الذي تمّ التماهي معه، ومداراته، ومدّ يد العون له. وقد كشفت دراسة هذه التماهيات، كما تتجلى في الجماعة التي تؤلفها العشيرة مثلاً، كشفت لروبرتسون سميت^(١٠) عن النتيجة المدهشة التالية: وهي أن الأساس الذي تقوم عليه هو الاعتراف بجوهر مشترك (الملكية والزواج، ١٨٨٥)، ويمكن أن تنشأ بالتالي عن مشاركة في وليمة مشتركة. وتسمح هذه الخاصية بربط هذا النوع من التماهيات بالتاريخ البدائي للأسرة البشرية، كما رسمت معالته في كتابي الطورم والتابو.

(١٠) ولیم روبرتسون سمیت: مستشرق إسكتلندي (١٨٤٦ - ١٨٩٤). مختص بدراسات الكتاب المقدس. ساهم في تحرير الموسوعة البريطانية. اشتهر بكتابه ديانة الساميين الذي يعتبر مرجعاً رائداً في المقارنة بين الأديان. والعنوان الكامل للكتاب الذي يحيل إليه فرويد هو: القرابة والزواج في شبه الجزيرة العربية قديماً. «م».

(٨)

الحالة الحبيّة والنّوام

تبقى اللغة الدارجة، حتى في نزواتها، وفيه لواقع ما. وهكذا نجدها تشير باسم «الحب» إلى علاقات عاطفية بالغة التنوع، نجمعها تحت تسمية واحدة، لكن من دون أن نوضح أنه ينبغي أن يكون المقصود بهذه الكلمة الحب الحقيقي، بحصر المعنى، مسلّمين على هذا النحو ضمناً بإمكان وجود تسلسل تراتبي في الدرجات في داخل ظاهرة الحب. ولن يكون عسيراً علينا أن نؤكد وجود مثل هذا الترتاب بالاستناد إلى وقائع مستمدة من المشاهدة والمعاينة.

ما الحب، في عدد معين من الحالات، سوى توظيف لبيدوي لموضوع ما، بهدف الإشباع الجنسي المباشر، فإذا ما تمّ هذا الإشباع كانت نهاية التوظيف: إنه الحب بمعناه الشائع، «الشهواني». بيد أننا نعلم أن الموقف اللبيدوي لا يتسم على الدوام ببساطة كهذه. ولا شك أن اليقين بأن الحاجة لن تتوانى عن الاستيقاظ مجدداً بعيد ارتوائها بأجل قصير هو العلة الرئيسية للتوظيف الدائم للموضوع الجنسي ولدوام «حب» هذا الموضوع، حتى في الفترات الفاصلة التي لا يشعر فيها الإنسان بالشهوة الجنسية.

تترتب نتيجة أخرى على التطور اللافت للنظر لحياة الإنسان الحبيّة. ففي الطور الأول من حياة الطفل، وهو طور ينتهي عادة مع السنة الخامسة، يجد الطفل المعنيّ في أحد والديه موضوع حبّه الأول الذي عليه تتركز جميع دوافعه الغريزية الجنسية اللاتبة عن إشباع. والكبت الذي يحدث في نهاية هذا الطور يفرض العزوف عن جلّ تلك الأهداف الجنسية الطفلية، ويستتبع تبديلاً عميقاً في الموقف تجاه الوالدين. فصحيح أن الطفل يبقى متعلقاً بوالديه، لكن دوافعه الغريزية البدائية تمسي ملجومة من حيث هدفها. والمشاعر التي تخالجه مذكاً فصاعداً

نحو هذين الشخصين المحبوبين تُوصف بأنها «حانية». ومعلوم أن الميول «الشهوانية» السابقة تبقى قائمة، بقدر متفاوت من الحدة، في اللاشعور، وأن التيار البدائي يتابع بالتالي جريانه في اتجاه ما^(١).

مع البلوغ، تبرز ميول جديدة، باللغة الشدّة، متجهة نحو أهداف جنسية مباشرة. وفي الحالات غير المؤاتية تبقى، من حيث هي ميول شهوانية، منفصلة عن التيار الداعم للمشاعر العاطفية «الحانية». وعندئذ نجد أنفسنا بمواجهة الصورة التي كثيراً ما طاب لبعض التيارات الأدبية أن تضيفي عليها، في مظهرها الاثنين، طابعاً مثالياً. فالرجل قد يضمّر مشاعر رومانسية لنساء يعمر قلبه بالاحترام لهن، ولكن من دون أن يوحين له بأي رغبة في الوصال الجنسي، ولا يحسّ بالتهيج إلا بحضرة نساء أخريات، نساء لا «يحبّهن» ولا يقدّرهن كثيراً، هذا إذا لم يحتقرهن. وغالباً ما ينجح المراهق، إلى حدّ ما، في الجمع والتركيب بين الحب السماوي غير الحسّي وبين الحب الشهواني الأرضي، وفي هذه الحال يتّسم موقفه من الموضوع الجنسي بالضغط المتزامن للميول المكفوفة وللميول غير المكفوفة من حيث الهدف. وإنما بحسب الحصة التي تعود إلى هذه الدوافع أو تلك في حياة الإنسان الجنسية يمكننا أن نقيس درجة الحب الحقيقي بالتعارض مع الشهوة الجنسية الصرف.

إنما في إطار هذه الحالة الحبيّة^(٢) استرعت انتباهنا من البداية الواقعة التالية: وهي أن الموضوع المحبوب يكون، إلى حدّ ما محصّناً ضد النقد، وأن جميع صفاته تقدّر أكثر من فئات الأشخاص غير المحبوبين أو أكثر مما كانت تقدر يوم ما كان الشخص المذكور محبوباً بعد. وعندما تمسي الميول الشهوانية مكبوتة ومقموعة بقدر متفاوت من الفعالية والنجع، يولد وهم مؤداه أن الموضوع المحبوب، ولو شهوانياً، إنما هو محبوب لمزاياه النفسية، مع أن هذه المزايا النفسية لا

١ - انظر ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية^(*)، المصدر الآنف الذكر.

(*) انظر ترجمتنا لها النص في المؤلفات شبه الكاملة، المجلد ٤. «م».

٢ - انظر: «حول أعم تخفيضات الحياة الحبيّة»، في: مجموعة كتابات حول نظرية الأعصاب، السلسلة ٤، ١٩١٨. (انظر ترجمتنا لهذا النص في الحياة الجنسية. «م»).



تُعزى إليه على العكس إلا تحت تأثير اللذة الشهوانية في أغلب الأحوال.

إن مرّة هذا التوهم الخاطئ هو إلى الأمثلة IDEALISATION. لكن على هذا النحو يتيسّر لنا السبيل لتتابع استدلالنا: فنحن نعاين بجلاء أن الموضوع يعامل وكأنه أنا الذات، وأن جزءاً معيّناً من الليبدو النرجسي يحوّل في الحالة الحيّية نحو الموضوع. بل إنه من الواضح في بعض أشكال الاختيار الحيّ أن الموضوع يفيد في الحلّ محلّ مثل أعلى يؤدّ الأنا لو يجسّده في شخصه بالذات، من غير أن يفلح في تحقيقه. فالمرء يحب الموضوع لما يتمنى أن يطرأ على أناه بالذات من تحسّسات، وهو يسعى عن هذا الطريق غير المباشر إلى إشباع نرجسيته الذاتية.

طرداً مع تعاضل القيمة الجنسية المعزّوة إلى الموضوع واحتدام الحالة الحيّية، يغدو تأويل المشهد الذي نحن بصدد أسهل. فالميل المتجهة نحو الإشباع الجنسي المباشر قد تتعرّض لقمع كامل، كما الحال في كثير من الأحيان في الحب الشهوي للمراهق؛ فالأنا يغدو أقلّ فأقلّ تطلباً، وأكثر فأكثر تواضعاً، بينما يزداد الموضوع عظمة وقيمة، ويجذب إليه كل الحب الذي كان يُمكن للأنا أن يشعر به تجاه ذاته، الشيء الذي قد تكون عاقبته الطبيعية التضحية الكاملة بالأنا. فالموضوع يمتصّ ويلتهم، إن جاز القول، الأنا. وفي كل حالة حبيّة نجد ميلاً إلى التذلل، إلى الحدّ من النرجسية، إلى الانحناء أمام تفوّق الشخص المحبوب؛ وفي الحالات القصوى تنزع هذه السمات إلى الغلو والإسراف، وتسيطر على الساحة كلها بعد زوال المطالب الشهوانية.

وهذا يُلاحظ بوجه خاص في الحب الخائب، أي الحب الذي لا يقابل بمثله من جانب الطرف الآخر. ففي مثل هذه الحال يعقب كلّ إشباع جنسي تناقض في درجة الأمثلة التي يُحاط بها الموضوع. وبالتزامن مع استسلام الأنا هذا للموضوع، وهو لا يتميّز في شيء عن الاستسلام المؤمّل لفكرة مجردة، تتوقف تماماً الوظائف المنوطة بمثال الأنا، ويلزم الحسّ النقدي الصمت: فكل ما يفعله الموضوع ويطلبه حسن ولا غبار عليه. ويمسك صوت الضمير عن التدخل ما دام الأمر يتعلّق بشيء يمكن أن يكون مؤاتياً للموضوع؛ ومع عمى الحب يغدو المرء مجرماً، لا يعرف تبكيّ الضمير. ومن الممكن تلخيص الموقف كله بهذه الصيغة: لقد حلّ الموضوع محلّ ما كان مثال الأنا.

أما فيما يتعلق بالفارق بين التماهي والحالة الحبيبة، في ظاهراتها الأسمى والأرفع، المعروفة باسم الافتتان والانتخاذه، فسهل وصفه. ففي الحالة الأولى يغتني الأنا بصفات الموضوع، ويتمثله عن طريق «الاستبطان» على حدّ تعبير السيد فيرنزي^(٣)؛ أما في الحالة الثانية فيطراً عليه إفقار، بالنظر إلى أنه وهب نفسه بكليته للموضوع وتلاشى أمامه. بيد أننا نلاحظ، فيما لو أمعنا النظر عن كتب، أن هذا التوصيف يوحي بوجود تعارضات لا وجود لها في واقع الأمر. فمن وجهة النظر الاقتصادية لا يمت الأمر بصلة إلى الاغتناء أو الافتقار، إذ يمكن تصور حالة الحب القصوى نفسها على أنها استدخال للموضوع من قبل الأنا. ولعل التمييز التالي سيطل نقاطاً أكثر جوهرية: ففي حالة التماهي يتبخر الموضوع ويتلاشى أو يتم التخلي عنه، ليعاود ظهوره في الأنا الذي يتعرض لتغيير جزئي، بحسب نموذج الموضوع المتلاشي؛ أما في الحالة الأخرى فيبقى الموضوع موجوداً، لكن الأنا يزوده، على حسابه بالذات، بالصفات كافة. غير أن هذا التمييز يثير، بدوره، اعتراضاً. فهل من الأكيد فعلاً أن التماهي يفترض عزوفاً عن التوظيف الموضوعاني؟ ألا يمكن أن يوجد تماهٍ من دون أن يتلاشى الموضوع؟ لكننا نرهص على نحو مبهم، وقبل أن نغوص في مناقشة هذه المسائل العويصة، بأن طبيعة الموقف تنطوي على إمكانية اختيار بين بديلين: إما أن يكون الموضوع قد أحل محل الأنا وإما أن يكون محل محلّ مثال الأنا.

إن المسافة بين الحالة الحبيبة وبين النوم^(٤) ليست بكبيرة. ونقاط التشابه بين الاثنين واضحة. فالمنوّم يدلّل تجاه المنوّم على نفس التواضع والخضوع، على نفس الاستسلام، على نفس غياب الحسّ النقدي الذي يدلّل عليه تجاه الشخص المحبوب. ويلاحظ العزوف نفسه عن كل مبادرة شخصية؛ فلا ريب في أن المنوّم يكون قد حلّ في هذه الحال محلّ مثال الأنا. وكل ما هنالك أن هذه الخواص جميعها تظهر في النوم بمزيد

٣ - ساندور فيرنزي: طبيب مجري (١٨٧٣ - ١٩٣٣). تلميذ وصديق لفرويد، مؤلف تالاسا و المذكر والمؤنث (والإحالة هنا إلى مقاله: الاستبطان والتحويل، المنشور في مجلة المباحث التحليلية والطبية النفسية ١٩١٨. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة). «م».

٤ - النوم: هو الاسم الاصطلاحي لما يعرف عادة بالنويم الغفيسي. «م».

من الجلاء والبروز، بحيث قد يبدو أنه من الأنسب تفسير الحالة الحبية بالنوم بدلاً من نهج الطريق العكسي. فالنوم هو، بالنسبة إلى النوم، الموضوع الوحيد الجدير بالانتباه؛ وكل ما عداه لا حساب له. وكون الأنا يشعر، كما لو في حلم، بكل ما يطلبه النوم ويؤكد، يذكرنا بأننا أغفلنا ذكر ممارسة امتحان الواقعية بين سائر الوظائف المناطة بمثال الأنا^(٥). ولا عجب أن يعتبر الأنا إدراكاً من الإدراكات واقعياً متى ما أكدت السلطة النفسية، المكلفة بإخضاع الأحداث لامتحان الواقعية، واقعية ذلك الإدراك. والغياب التام للدوافع المتجهة نحو أهداف جنسية غير مكفوفة يسهم في تأمين النقاء الأقصى للظواهرات. وكنه العلاقة النومية هو استسلام حبي شامل بلا قيد ولا شرط، وبدون أي إشباع جنسي، بينما لا يتعرض هذا الإشباع للكبت إلا بصورة مؤقتة في الحالة الحبية، ويظل ماثلاً في الخلف بصفة هدف محتمل لاحقاً.

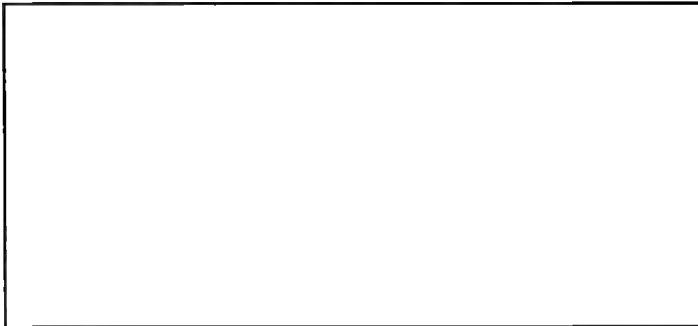
لكن يسعنا أن نقول، من جهة أخرى، إن العلاقة النومية تمثل، إذا جاز استخدام هذا التعبير، تشكيلاً جماهيرياً من اثنين. والنوم لا يصلح كثيراً لأن يُتخذ موضوعاً للمقارنة مع التشكيل الجماهيري، لأنه بالأحرى مطابق له. إنه يمثل، في حالة منفردة، عنصراً واحداً لا غير من البنية المعقدة للجمهور: موقف الفرد، المنضوي في جمهور، من الزعيم. ويتميز النوم بهذا الانحداد العددي عن التشكيل الجماهيري، مثلاً يتميز عن الحالة الحبية بغياب الدوافع الجنسية المباشرة. وهكذا يحتل موقعاً متوسطاً بين الاثنين.

من المفيد أن نلاحظ أن الدوافع الجنسية المكفوفة عن هدفها هي على وجه التحديد التي تخلق بين البشر الروابط الأكثر ديمومة. وتفسير ذلك سهل: فهذه الدوافع ليست قابلة لتلقي إشباع كامل، بينما يطرأ على الدوافع الجنسية غير المكفوفة وهن خارق للمألوف بحكم التصريف، في كل مرة يتم فيها إدراك الهدف الجنسي. والحب الشهواني مقدّر له الانطفاء متى ما فاز بإشباع؛ ولكي يدوم لا بد أن يقترن من البداية بعناصر من الحنو الخالص، مكفوفة عن الهدف الجنسي، أو أن يتعرض في طور لاحق لتحول من هذا القبيل.

٥ - انظر: «تكلمة ميتاسيكولوجية لنظرية الحلم». انظر ترجمتنا لهذا النص في ما بعد علم النفس.

لقد كان النوم قميناً بأن يكشف لنا بسهولة عن لغز التكوين الليبيدي للجمهور لولا اتسامه هو نفسه بسمات لا تزال، شأن الحالة الحيئية غير المقترنة بدوافع جنسية مباشرة، تستعصي على كل تفسير عقلائي. ولا يزال النوم، من العديد من الزوايا، عسيراً فهمه، ويُنشج بطابع روحاني. وتكمن واحدة من خصائصه في نوع من شلل الإرادة والحركة، وهو شلل ناجم عن التأثير الذي يمارسه شخص كلي القدرة على فرد عاجز، بلا دفاع؛ وهذه الخاصية تقرّبنا من النوم الذي يُستحدث لدى الحيوانات بإرهاهاها. كما أن الكيفية التي يتم بها النوم، وعلاقاته بالنوم، لا تزال يُلَفّها الغموض. والاختيار الملغز للأشخاص القابلين للتنويم - بينما يتأبى عنه كل التأبي غيرهم من الأشخاص - يبيح لنا أن نفترض أنه يتحقّق في النوم شرط لا يزال مجهولاً، وهو وحده الذي يتيح بقاء المواقف الليبيدية. وثمة واقعة أخرى جديرة بالملاحظة: فبالرغم من المطاوعة الإيحائية التامة من قبل الشخص المنوّم، يُمكن لضميره أن يدلّل على مقاومة كبيرة. ولعل السرّ في ذلك أن الإنسان المنوّم، بالطريقة المتعارف عليها، يظل يدرك أن المسألة لا تعدو أن تكون لعباً، محاكاة مصطنعة لوضع آخر، له أهمية حيوية أعظم بكثير.

إن التأمّلات التي سبقت تتيح لنا على كل حال أن نضع صيغة التكوين الليبيدي للجمهور، على الأقل كما تأملناه حتى الآن، أي الجمهور الذي له زعيم، لا الجمهور الثانوي الذي لم يتمكّن، نتيجة لفرط «التنظيم»، من اكتساب صفات فرد مفرد. وعليه، إن الجمهور الأولي يبدو عبارة عن اجتماع أفراد استبدلوا جميعهم مثال أناهم بموضوع واحد، وتماهوا بالتالي، في أناهم، مع بعضهم بعضاً. ولو أردنا تمثيل هذه الصيغة بيانياً، لمثلناها بالرسم البياني التالي:



(٩)

غريزة القطيع

لئن توهمنا أننا فككنا بهذه الصيغة لغز الجمهور فلن تطول غبطتنا بذلك، إذ لن نلبث أن نؤوب إلى الواقع الباعث على الكدر بحكم علمنا بأننا اكتفينا في الحقيقة بإرجاع لغز الجمهور إلى لغز النوام الذي ينطوي، بدوره، على الكثير من النقاط الغامضة. وها هو ذا اعتراض آخر يقوم في وجهنا ليدلنا على تمتة الطريق الواحب سلوكه.

فلزام علينا أن نقول إن الروابط العاطفية العديدة التي يتسم بها الجمهور تكفي، بكل تأكيد، لتفسير انعدام الاستقلال والمبادرة لدى الفرد، ولتفسير تماثل ردود أفعاله مع ردود أفعال سائر الأفراد الذين يتألف منهم الجمهور، وهبوطه بالتالي إلى مستوى وحدة من وحدات الجمهور. غير أن الجمهور، منظوراً إليه في جملته، يشتمل على سمات أخرى أيضاً: انحطاط النشاط الفكري، درجة مشتطة من العاطفية، عجز عن الاعتدال وعن ضبط النفس، ميل إلى تجاوز الحدود كافة في التظاهرات العاطفية، وإعطاء متنفس لهذه التظاهرات بالمبادرة إلى الفعل. وجميع هذه السمات وغيرها، مما أجاد السيد لوبون وصفه، يمثل بلا أدنى شك نكوصاً في النشاط النفسي نحو طور سابق لا يدهشنا أن نلتقيه لدى الطفل ولدى المتوحش. ومثل هذا النكوص يميّز بوجه خاص الجماهير العادية، بينما تقلص السمات النكوصية تقلصاً مرموقاً، على حدّ علمنا، لدى الجماهير المتصفة بدرجة متقدمة من التنظيم.

على هذا الأساس سنجد أنفسنا في مواجهة حالة يكون فيها الحسّ الفردي والفعل الفكري الشخصي أضعف من أن يؤكدا ذاتيهما بكيفية مستقلة، وبدون ارتهان للتظاهرات العاطفية والفكرية المماثلة لدى الأفراد الآخرين. نتذكر بهذا

الصدد كم هي عديدة ظاهرات التبعية في المجتمع البشري العادي، وكم هي قليلة فيه ظاهرات الأصالة والشجاعة الشخصية، وإلى أي حدّ يقع الفرد تحت هيمنة مؤثرات الروح الجماعية، من خصائص عرقية، وأحكام مسبقة طبقية، ورأي عام... إلخ. ولغز التأثير الإيحائي لن يزداد إلا غموضاً إذا سلمنا بأن هذا التأثير لا يُمارس فقط من جانب القائد باتجاه المقودين، بل كذلك من فرد إلى فرد، وهذا ما يحملنا على لوم أنفسنا لأننا لم ننظر إلا في العلاقات مع القائد وأهملنا العامل الآخر، عامل الإيحاء المتبادل.

أما وقد لبينا داعي التواضع فنحن الآن على استعداد لسماع صوت آخر يعدنا بتفسير مبني على مبادئ أكثر بساطة. وأنا أقبس هذا التفسير من الكتاب اللبيب للسيد و. تروتر عن الغريزة القطيعية، مبدئاً أسفي فقط لكون المؤلف لم يفلح في تجاوز مشاعر الكره التي أطلقتها من عقالها الحرب الكبرى^(١).

يستنبط السيد تروتر الظاهرات النفسية المميّزة للجمهور من غريزة قطيعية gregariousness فطرية لدى الإنسان كما لدى سائر الأنواع الحيوانية. وما هذه القطيعية، من وجهة النظر البيولوجية، إلا تعبير عن تعدد الأنظمة الخلوية لدى الكائن الحي ونتيجة له؛ أما من وجهة نظر نظرية الليبدو فهي في تقديرنا تظاهر جديد للميل الليبيدوي الذي تبديه الكائنات الحية المتماثلة التكوين إلى تشكيل وحدات أوسع^(٢). فالفرد يشعر أنه «ناقص» متى ما كان وحيداً. وما حصر^(٣) الغلام الصغير، هو الآخر، إلا تعبير عن هذه الغريزة القطيعية. ومعارضة القطيع

١ - ولفريد تروتر^(٤): غواثر القطيع في السلم والحرب، لندن، الطبعة الثانية، ١٩١٦.

(٥) ولفريد تروتر: جراح بريطاني (١٨٧٢ - ١٩٣٩). بعد تجليات علمية في مضمار أورام المخ والعنق أولى اهتماماً كبيراً للفلسفة وعلم الاجتماع والتحليل النفسي. التقى فرويد مراراً وتولى معالجته من سرطان الفك بعد هجرته إلى بريطانيا وترأس الجمعية البريطانية للتحليل النفسي وتزوج من أخت إرنست جونز. أصدر في عامي ١٩٠٨ و ١٩٠٩ في جزئين كتابه الذي نال شهرة أوروبية: غواثر القطيع في السلم والحرب. «م».

٢ - انظر: ما وراء مبدأ اللذة.

٣ - الحصر عند فرويد Angoisse: انفعال مرضي يوقظ لدى الفرد فكرة مبهمة لكن أسرة عن خطر مجهول، عن شرّ خيالي سيقع له. «م».

تعدل الانفصال عنه، ولهذا السبب يسعى الفرد بقلق إلى تحاشيها. لكن القطيع ينبذ كل ما هو جديد وغير مألوف. والواقع أن الغريزة القطيعية غريزة أولية غير قابلة للتجزئة Which Cannot Be Split.

يرى السيد تروتر أن الغرائز الأولية هي التالية: غريزة البقاء، وغريزة الاقتيات، والغريزة الجنسية، والغريزة القطيعية. وكثيراً ما تقف هذه الغريزة موقف المعارضة من سائر الغرائز الأخرى. وما الشعور بالذنب ووعي الواجب في رأيه إلا خاصيتان يميزتان لحيوان قطيعي. ومن الغريزة القطيعية أيضاً يشتق السيد تروتر القوى القمعية التي كشف التحليل النفسي عن وجودها لدى الفرد، وبالتالي المقاومات التي يصطدم بها الطبيب في أثناء المعالجة التحليلية النفسية. واللغة نفسها تدين بأهميتها إلى ما تتيحه من إمكانية للتفاهم المتبادل في داخل القطيع؛ فعلى أساس اللغة يتحقق تماهي الأفراد المؤلفين لقطيع.

وكما أُلح السيد لوبون إلحاحاً خاصاً على التشكيلات الجماعية العابرة، والسيد ماك دوغال على التجمعات المستقرة، يركّز السيد تروتر اهتمامه على التجمعات الأكثر عمومية التي يشكّلها الإنسان، هذا الحيوان السياسي^(٤)، ويسعى إلى استخلاص أسسها السيكلوجية. ولكن لا حاجة في نظر تروتر لاشتقاق غريزة القطيع من غيرها نظراً إلى أنه يعتبرها أولية وغير قابلة لمزيد من التفكيك. أما ملاحظته بأن بوريس سيديس Sidis^(٥) يستنبط الغريزة القطيعية من قابلية التأثير بالإيحاء فلا ضرورة لها، لحسن حفظه؛ فهي عبارة عن تفسير يستند إلى نموذج شائع وغير كافٍ، ويخيل إليّ أنه لو قلبت الجملة، بحيث تنصّ على أن قابلية التأثير بالإيحاء هي بالأحرى نتيجة للغريزة القطيعية، لبدت أقرب إلى المعقول بكثير.

٤ - باليونانية في النص، وهذا التعريف للإنسان هو لأرسطو. «م».

٥ - بوريس سيديس: طبيب وعالم نفسي أميركي من أصل أوكراني (١٨٦٧ - ١٩٢٣). درس على يد وليم جيمس في جامعة هارفارد. درس العلاقات بين التنويم والإيحاء واللاشعور. من مؤلفاته: سيكلوجيا الإيحاء: بحث حول الطبيعة ما دون الشعور للإنسان والمجتمع (١٩٠٣). والإحالة في النص أعلاه إلى هذا الكتاب الذي قال فيه سيديس إن «الإيحاء هو للقطيع بمثابة الإسمنت». «م».

ولعلنا نستطيع أن نعترض على تصور تروتر، أكثر مما على أية تصورات لمؤلفين آخرين، بأنه لا يقيم اعتباراً كافياً لدور القائد في الجمهور، وبخاصة أننا نميل إلى الاعتقاد بأنه يستحيل فهم طبيعة الجمهور إذا صُرف النظر عن القائد. والغريزة القطيعية لا تترك، بوجه الإجمال، مكاناً للقائد، ولا ترى في ظهوره في الجمهور إلا ضرباً من المصادفة والاتفاق؛ ونحن لا نفهم، علاوة على ذلك، كيف يمكن لهذه الغريزة أن تولّد الحاجة إلى إله: فالقطيع لا يعوزه إلا راع. وبوسعنا، فضلاً عن ذلك، أن ندحض تصوّر السيد تروتر بالاستناد إلى حجج سيكولوجية، وذلك بأن نبين، بشيء من الرجم والتخمين، أن الغريزة القطيعية ليست غير قابلة للتجزئة، وليست أولية بنفس صفة غريزة البقاء والغريزة الجنسية وبنفس معناهما.

طبيعي أنه ليس من السهل تتبع تطور الغريزة القطيعية لدى الكائن الفرد. فالخوف الذي يساور الغلام الصغير، حين يبقى بمفرده، والذي يعتبره السيد تروتر تعبيراً عن الغريزة القطيعية، قابل بالأحرى لأن نتأوله غير هذا التأويل. فهو يعبر عن رغبة غير مشبعة، موضوعها الأم، وفي وقت لاحق أشخاص مقرّبون آخرون، وهي رغبة لا يفهم الطفل علّتها ولا طبيعتها ولا يملك إلا أن يحولّها إلى حصر^(٦). وحصره هذا، بدلاً من أن يهدأ مع ظهور شخص ما «من القطيع»، يشور على العكس لدى رؤية واحد من هؤلاء «الغرباء». ويبقى الطفل، علاوة على ذلك، محروماً لأمد طويل من الزمن من الغريزة القطيعية أو الحسّ الجمعي. فهذه الغريزة وهذا الحسّ لا يتكوّنان إلا رويداً رويداً في حجرة نومه، كنتيجة للعلاقات بين الأولاد والأهل وكرّة فعل على شعور الغيرة الذي يستقبل به الطفل الأكبر سناً تطفّل الطفل الأصغر سناً. ولو ترك الخيار للأول لأبعد الثاني بطيبة خاطر وأقصاه كيما يفصله عن الوالدين ويجرّده من حقوقه كافة؛ ولكن إزاء الحب المتعادل الذي يديه الوالدان حيال أطفالهما جميعاً، وبالنظر إلى استحالة التمسك لأمد طويل من الزمن بذلك الموقف العدائي من دون أن يتأتى عنه ضرر لأوّلئك الذين يقفونه، يحدث في خاتمة المطاف تمازج بين الأولاد جميعاً ويتكون شعور

٦ - انظر: محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، المحاضرة الخامسة والعشرون حول الحصر. (انظر ترجمتنا لهذا النص في المؤلفات شبه الكاملة، المجلد الأول). «م».



بالاتحاد لا يلبث أن يتطور مع دخول المدرسة. والمطلب الأول الذي ينشأ عن رد الفعل هذا هو مطلب العدل والمعاملة المتساوية للجميع. ومعروف مدى القوة والتضامن اللذين يتوطد بهما هذا المطلب في المدرسة. فما دام الواحد لا يستطيع أن يكون هو الأثير والمميز، فلا بد أن يكون الجميع في الهمّ سواء، فلا يتمتع أحد بمحابة خاصة وبامتيازات خاصة. ولقد كان مباحاً لنا أن نعتبر تحوّل الغيرة هذا إلى شعور بالتضامن لدى الأولاد المجتمعين في حجرة واحدة والجالسين على مقاعد مدرسة واحدة أمراً بعيد الاحتمال لولا أن السيرورة عينها تلاحظ في زمن لاحق وفي ظروف مختلفة. ولنستحضر في أذهاننا صورة جمع من الصبايا والفتيات المتحمسات، المولّهات بمغفٍّ أو عازف بيانو ذائع الصيت، وقد تحلّقن حوله متدافعات بعد انتهاء الحفلة. فلا ريب في أن لكلّ منهن من الأسباب ما يحملها على الغيرة من سائر الأخريات، ولكن بالنظر إلى عددهن، ولما كان من المستحيل على أيّ منهن أن تنفرد بالاستحواذ على موضوع جبهن المشترك، لذا يعزفن عنه جميعاً؛ وبدلاً من أن تشدّ الواحدة منهن شعر الأخرى، يتصرفن بوصفهن جمهوراً متضامناً، ويرفعن إلى معبودهن آيات إعجابهن المشترك، وكم سيسعدهن في هذه الحال أن يتشاطرن خصلة من شعره! لقد كنّ متنافسات في البداية، لكنهن أفلحن في النهاية في التماهي فيما بينهن، وكانت واسطة اتحادهن حُبّهنّ الواحد لموضوع واحد. وحين يكون الوضع الغريزي المثير للانفعالات قابلاً لأن ينتهي على وجوه عدة ومخارج شتى (وذلك هو واقع الحال بالنسبة إلى أكثرهن)، فإن الحلّ الذي يؤخذ به في أكثر الأحيان هو ذلك الذي ينطوي على إمكانية إشباع محدود، على حين أن العديد من الحلول الأخرى، التي كانت تبدو أكثر طبيعية، لا يجري الأخذ بها لتنافيها، في الشروط المتاحة من قبل الواقع، مع تحقيق الهدف.

إن جميع التظاهرات الأخرى، التي يُلاحظ لاحقاً نجعها في الحياة الاجتماعية، كالروح المشتركة على سبيل المثال، وحبّ التضامن، إلخ، تنبع هي الأخرى، بلا مرأى، من الغيرة. فلا يجوز لأحد أن يتميز عن الآخرين، وعلى الجميع أن يفعلوا الفعل نفسه وأن يحوزوا الشيء نفسه. والعدالة الاجتماعية تعني

أن يضنّ الإنسان على نفسه بالكثير من الأشياء، كيما يعزف عنها الآخرون بدورهم، أو - والأمر سيان - كيلا يكون في مقدورهم المطالبة بها. فمطلب المساواة هذا هو ما يشكّل جذر الوعي الاجتماعي وحسّ الواجب، وهو ما نلتقيه أيضاً، بصورة غير متوقعة، في أساس «حصر العدوى» الذي أمارت التحليل النفسي اللثام عن وجوده لدى المصابين بداء الزهري، وهو حصر يناظر الصراع الذي يضطر هؤلاء البؤساء لخوض غماره ضد الرغبة اللاشعورية في نقل عدواهم إلى آخرين: فلماذا يقولون هم وحدهم المصابين بالداء ويضطرون بالتالي إلى حرمان أنفسهم من أشياء كثيرة، بينما الآخرون في أحسن عافية وأحرار في أن ينهلوا من معين المتع والمباهج كافة؟

والنادرة المليحة عن حكم سليمان ذات مغزى مماثل أيضاً: فما دام طفل إحدى المرأتين قد فارق الحياة، فلا يجوز أن يكون للآخرى طفل حي. وقد كانت هذه الرغبة كافية للملك كي يتعرّف المرأة التي مات طفلها.

إن الحسّ الاجتماعي يرتكز بدوره إلى تحول من عاطفة عدائية في بادئ الأمر إلى رابط ذي طابع إيجابي وأقرب، في واقع الحال، إلى أن يكون ضرباً من التماهي. ويتمّ هذا التحوّل على ما يبدو، وبقدر ما يتاح لنا أن نتابعه بدءاً من نقطة انطلاقه، تحت تأثير تعلق وجداني مشترك، أساسه المحبة، بشخص من خارج الجمهور. ونحن أنفسنا أبعد ما نكون عن الاعتقاد بأن تحليلنا للتماهي كامل، لكن حسبنا أننا أبرزنا هذه السمة المتمثلة في طلب أتمّ مساواة ممكنة. وقد سبق لنا أن رأينا، بصدد جمهورين اصطناعيين يتمثلان بالكنيسة والجيش، أن الأساس الأول الذي يقوم عليه هو أن يكون جميع أعضائهما محبوبين على قدم المساواة من قبل القائد الأوحد.

والحال أن ما لا يجوز لنا أن ننساه هو أن مطلب المساواة، الصادر عن الجماهير، ينطبق فقط على الأعضاء الذين تتألف منهم، وليس على القائد. فالأفراد كلهم يريدون أن يكونوا متساوين، لكن تحت سلطان زعيم. كثرة من العدلاء، القادرين على التماهي بعضهم مع بعض، ورئيس واحد: ذلك هو الوضع المتحقق في كل جمهور محبوب بالحياة. وعليه سنبیح لأنفسنا أن نصصح

تصور السيد تروتر، فنقول إن الإنسان ليس «حيواناً قطعياً» بقدر ما هو حيوان عشيري، أي عنصر فرد في عشيرة يقودها زعيم^(٧).

٧ - ههنا جناس بالألمانية غير قابل للترجمة إلى العربية. فالقطيعي والعشيري لا يفترقان فيما بينهما بالألمانية إلا بحرف واحد: HERDINTER و HORDINTER. «م».

(١٠)

الجمهور والعشيرة البدائية

في عام ١٩١٧ أخذتُ بفرضية ش. داروين، التي مؤداها أن الشكل البدائي للمجتمع البشري قد تمثّل بعشيرة خاضعة للسلطة المطلقة لذكر قوي^(١). وقد حاولت أن أتخذ أن أبين أن مصائر هذه العشيرة قد تركت أثراً لا تمحى في تاريخ البشرية المتوارث، وأن تطور الطوطمية، التي مثّلت بدايات الدين والأخلاق والتمايز الاجتماعي، لها صلة بالقضاء العنيف على الرئيس وباستبدال العشيرة الأبوية بالعشيرة الأخوية^(٢). صحيح أن ذلك كان محض فرضية، شأن العديد من الفرضيات الأخرى التي يتوسل بها مؤرخو البشرية البدائية لإنارة ما قبل التاريخ: Just So Story^(٣) على حدّ تعبير أحد نقادي الإنكليزي اللطفاء (كروجر)^(٤). لكنني أقدر أن الفرضية ليست مما يجوز أن نستهيّن به، وبخاصة إذا كانت تصلح، كتلك التي نحن بصدد الكلام عنها، لتفسير وإعادة تركيب لوقائع ترجع إلى أزمنة لا تني تبعد وتناى أكثر فأكثر.

والحال أننا نلتقي من جديد في الجماهير البشرية تلك الصورة التي سبق لنا تعرّفها والتي ما هي إلا صورة العشيرة البدائية: فرد مفرد محبوب بقوة خارقة للمألوف ومسيطر على جمع من الأصحاب المتعادلين. وتتطابق سيكولوجيا هذا

١ - انظر الطوطم والتابو.

٢ - مجرد قصة كسوها من القصص. «م».

٣ - الإحالة هنا إلى كتاب تشارلز داروين (١٨٠٥ - ١٨٨٢): سلاله الإنسان والانتخاب من منظور العلاقة بالجنس (١٨٧١). هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٤ - هو الأنثروبولوجي الأميركي ألفريد لويس كروجر (١٨٧٦ - ١٩٦٠). وقد أخطأ فرويد في كنيته كما في جنسيته وأسماء كروجر. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

الجمهور، كما نعرفها بحسب الأوصاف التي تردد ذكرها مراراً، ونعني زوال الشخصية الواعية، وتوجه أفكار الجميع وعواطفهم في اتجاه واحد أوحد، وغلبة العاطفية والحياة النفسية اللاشعورية والميل إلى التحقيق المباشر للمقاصد والنيات فور انبجاسها، نقول إن هذه السيكولوجيا تتطابق مع نكوص إلى نشاط نفسي بدائي من قبيل ذاك الذي يمكن عزوه إلى العشيرة البدائية^(٥).

هكذا يتبدى لنا الجمهور وكأنه بعث للعشيرة البدائية. فكما أن الإنسان البدائي لا يزال على قيد الحياة في كل فرد، كذلك إن كل تجمع بشري قادر على إعادة تكوين العشيرة البدائية. وعلينا أن نستخلص من ذلك أن السيكولوجيا الجمعية هي أقدم سيكولوجيا بشرية؛ والعناصر التي أفادتنا في تكوين السيكولوجيا الفردية، بعد عزلها عن كل ما له صلة بالجمهور، لم تتميز عن السيكولوجيا الجمعية القديمة إلا في زمن متأخر، وتدرجياً، وبصورة جزئية للغاية حتى في أيامنا هذه. وسوف نحاول أيضاً أن نحدد نقطة انطلاق هذا التطور.

إن أول فكرة تخطر لنا هنا تُظهر مدى حاجة التوكيد الذي صدر عنا للتو إلى تصحيح. والحق أنه ينبغي علينا أن نسلّم بأن السيكولوجيا الفردية قديمة بالأحرى قدم السيكولوجيا الجمعية، إذ لا بد أن تكون قد وجدت من البداية سيكولوجيتان: سيكولوجية الأفراد المؤلّفين للجمهور، وسيكولوجيا الأب، الزعيم، القائد. ولقد كان أفراد الجمهور مربوطين إلى بعضهم بعضاً مثلما هم

٥ - إن الميزات العامة لبني الإنسان، كما وصفناها آنفاً، تنطبق بوجه أخصّ على العشيرة البدائية. فقد كانت إرادة الفرد أضعف من أن يجازف بالعمل. وكانت الدوافع الجماعية هي الدوافع الوحيدة الممكنة يومئذ؛ أما الإرادة الفردية فلم يكن لها من وجود. وما كان التصوّر يجرؤ على التحول إلى إرادة، إن كان لا يشعر بأنه معزّز بإدراك عموم انتشاره. ويجد ضعف التصور هذا تفسيره في قوة الرابطة الوجدانية التي كانت تربط كل واحد بأقرانه جميعاً؛ لكن تماثل شروط الحياة وغياب الملكية الخاصة أسهما أيضاً في توليد تلك التماثلية في الأفعال النفسية. وحتى حاجات التعوط كانت تسمح، كما هو واضح إلى اليوم لدى الأطفال والجنود، بحياة مشتركة. وكان الاستثناء الوحيد يتمثل بالجماع، الذي لا ضرورة فيه على الأقل لحضور شخص ثالث، على اعتبار أن هذا الشخص محكوم عليه، في الحالات القاهرة، بانتظار مضيق. أما بصدد رد فعل الحاجة الجنسية (الإشباع التناسلي) على القطعية، فانظر أدناه، ص (٣٠٦).

عليه اليوم، لكن أبا العشيرة البدائية كان حراً. وكانت أفعاله الفكرية، حتى في حال انعزاله، قوية ومستقلة، ولم تكن إرادته بحاجة لأن تُعزز بإرادة الآخرين. يبدو من المنطقي إذاً أن نستنتج أن أنه لم يكن محدوداً أكثر مما ينبغي بالقيود الليبيدية، وأنه ما كان يحبّ أحداً خارج شخصه، وأنه ما كان يحبّ الآخرين إلا بقدر ما يفيدونه في إشباع حاجاته. والحق أن أنه ما كان يفرط في التراخي والتنازل أمام المواضيع.

لقد كان يمثّل، في فجر التاريخ البشري، ذلك الإنسان الأعلى الذي لم يتوقع نيتشه^(٦) مجيئه إلا في مستقبل بعيد. وإلى اليوم أيضاً لا يزال الأفراد المؤلفون للجمهور بحاجة إلى معرفة ما إذا كان الزعيم يحبهم حباً عادلاً ومتعادلاً، لكن الزعيم نفسه ليس بحاجة إلى أن يحب أحداً غير شخصه؛ فهو محبوب بطبيعة السادة، ورجسيته مطلقة، وملؤه الثقة بالنفس والاستقلال وعدم التبعية لأحد. ونحن نعلم أن الحب ينتصب عائقاً أمام النرجسية، ولن يستعصي علينا أن نبين، إذا دعت الضرورة، أنه يسهم عن هذا السبيل في تقدم الحضارة.

إن أبا العشيرة البدائية لم يكن خالداً بعد، كما سيصير لاحقاً على إثر تأليهه. فحين كان يفارق الحياة كان الواجب يقضي باستبداله، فكان يخلفه في أرجح الظن أصغر أبنائه سنّاً مع أنه ما كان إلى ذلك اليوم إلا فرداً بسيطاً في الجمهور، مثله مثل سائر الآخرين. من المفترض إذاً أن يكون ثمة إمكان لتحويل السيكلوجيا الجمعية إلى سيكلوجيا فردية، وتوفير الشروط التي يمكن أن يتمّ فيها هذا التحويل بسهولة، مثلما يمكن، لدى النحل على سبيل المثال، استيلاء ملكة، عند الاقتضاء، من اليسروع بدلاً من نحلة عاملة. وقد لا يسع المرء هنا إلا أن يتخيّل الوضع التالي: كان الأب البدائي يمنع أبناءه من إشباع دوافعهم الجنسية المباشرة، ويفرض عليهم التعفف، مما ترتب عليه قيام روابط عاطفية تربطهم به وبيعضهم بعضاً وتعود في منبعاها إلى الميول المكفوفة من حيث الهدف الجنسي.

٦ - فريدرش نيتشه: من كبار الفلاسفة الألمان (١٨٤٤ - ١٩٠٠). قال بالإنسان الأعلى من سائر البشر، الذي ليس من مهمته أن يحكمهم أو يقودهم، بل فقط أن يغيّر شروط الوجود بحيث يكفّ الإنسان عن أن يكون محض إنسان. «م».

وبذلك يكون قد أدخلهم بالقوة، إن جاز القول، في السيكلولوجيا الجمعية. والحق أن غيرته الجنسية وتزمتها هما اللذان خلقا، في التحليل الأخير، السيكلولوجيا الجمعية^(٧).

وأمام ذلك الذي يخلفه كانت تنفتح إمكانية الإشباع الجنسي، بما استتبع تأكيد سيكلولوجيته الفردية في مواجهة السيكلولوجيا الجمعية. وكان تثبيت طاقته الليبيدية على المرأة، وإمكانية الإشباع الفوري والمباشر لحاجاته الجنسية، يقللان من أهمية الميول المكفوفة من حيث الهدف الجنسي ويعيدان رفع الترجسية إلى الدرجة العالية نفسها. ولنا عودة على كل حال، في أحد ملاحق هذا البحث، إلى العلاقة بين الحب وتكوين الطبع.

نشر أيضاً إلى العلاقات الغنية بالمدلول والقائمة بين تكوين العشيرة البدائية والتنظيم الذي يصون ويضمن تلاحم جمهور اصطناعي. فقد رأينا أن الكنيسة والجيش يرتكزان إلى سراب، أو إذا شئنا، إلى تصوّر قائد يحب جميع تابعيه حباً عادلاً ومتعادلاً. لكن هذا محض تحوير مثالي للشروط القائمة في العشيرة البدائية التي كان جميع الأبناء فيها يعرفون أنهم مضطهدون من قبل الأب الذي كان يبعث في قلوبهم جميعاً رهبة واحدة. ولقد قام الشكل التالي من المجتمع البشري، أقصد العشيرة الطوطمية، على أساس هذا التحويل الذي ألف بدوره أساس جميع الواجبات الاجتماعية. والقوة التي لا تقاوم للأسرة، كتشكيل جماعي طبيعي، تتأتى على وجه التحديد من ذلك الإيمان، المبرّر بالوقائع، بحب متعادل يكتنه الأب لأولاده جميعاً.

بيد أن المقاربة بين الجمهور والعشيرة البدائية من شأنها أن تزودنا بمعلومات أكثر إثارة للاهتمام أيضاً. فهي قيمة بأن تسلط ضوءاً على ما لا يزال غامضاً وغير مفهوم في التشكيلات الجماعية، وبالاختصار، على جميع الوقائع التي نطلق عليها أسماء ملفزة مثل التنويم المغنطيسي والإيحاء. ولنتذكر أن النوام يشتمل على جانب مثير مباشرة للقلق؛ ولكن العنصر المقلق لا يمكن أن يتأتى إلا

٧ - بمعنا التسليم أيضاً بأن الأبناء، وقد طردوا وفُصلوا عن الأب، تقدموا من مرحلة التماهي المتبادل إلى مرحلة الحب الموضوعاني الجنسي المثلي، وفازوا بالحرية التي أتاحت لهم أن يقتلوا أباهم.

من جراء كبت طال بعض الرغبات والميول القديمة والمألوفة^(٨). ولنفكر بالكيفية التي يُستحدث بها النوم. فالنوم يزعم أنه يمتلك قوة غامضة أو - والأمر سيان - يعزو النوم إلى النوم قوة غامضة تشل إرادته. وهذه القوة الغامضة، التي يُطلق عليها عادة اسم «المغنطيسية الحيوانية»، لا بد أن تكون هي عينها التي تشكّل بالنسبة إلى البدائيين مصدر التابو؛ وهي عينها القوة التي تفيض عن الملوك والزعماء والتي تعرّض للخطر من يدنو منهم (المانا)^(٩). كيف يُظهر النوم هذه القوة التي يزعم أنه مالك لها؟ بأمره الشخص أن ينظر إليه في عينيه؛ فطريقته النموذجية في التنويم هي النظر. لكن هذا هو على وجه التحديد بالنسبة إلى الإنسان البدائي المظهر المليء بالأخطار، والذي لا يطبق له احتمالاً، من مظاهر الزعيم، تماماً كما أن الإنسان الفاني لن يطبق في زمن لاحق، وبلا خطر، مرأى الإله. فقد اضطر موسى أن يقوم بدور الوسيط بين شعبه ويهوه، لأن شعبه ما كان يطبق معاناة وجه الرب؛ وحين آب من جبل سينا كان وجهه يشع، لأن جزءاً من المانا قد تثبّت عليه كما لدى وسيط البدائيين^(١٠).

يبد أنه من الممكن استحداث النوم بطريقة أخرى، بحمل الشخص المطلوب تنويمه على تثبيت نظره على شيء براق أو بإسماعه صوتاً رتيباً. لكن هذه طريقة قابلة للأخذ والرد، وقد نجم عنها قدر لا يُستهان به من النظريات الفيزيولوجية غير الكافية، وحتى المغلوطة. وفي الواقع، إن هذه الطريقة لا تفيد إلا في صرف الانتباه الواعي وشلّه. فلنأخذ النوم يقول للشخص المطلوب تنويمه: «أما وقد بئ الآن لا تهتم بغير شخصي، فإن كل العالم الباقي يتجرّد من كل أهمية». ومن المؤكد أن هذا الكلام لو نطق به حقاً لكان عادم النجع من وجهة النظر التقنية، إذ لن يكون له من مفعول في هذه الحال غير أن يوقظ الشخص من وضعيته اللاواعية ويحثّه على المناقضة الواعية. لكن بينما يتحاشى النوم توجيه الفكر الواعي للشخص المطلوب تنويمه إلى حقيقة

٨ - انظر «الغربة المقلقة»، في إيمانغو، ٥، ١٩١٩.

٩ - المانا Le Mana: كلمة بولينيزية معناها القوة، وهي القوة التي تؤمن بها بعض الأديان البدائية، وهي في رأي علماء الاجتماع أصل فكرتنا عن العلة أو السبب. «م».

١٠ - انظر الطوطم والتابو والمصادر الوارد ذكرها فيه.

مقصده، وبينما يستغرق هذا الأخير في موقف يتبدى له أثناءه العالم متجسداً من الأهمية، يكون كل انتباهه، من دون أن ينتبه للأمر، متركزاً على المنوم، ويقوم بين هذا الأخير وبين الشخص المطلوب تنويمه موقف تواصل نومي وتحويل وجداني. إذًا، فمفعول طرائق التنويم اللامباشرة، مثلها مثل الكثير من التقنيات المتحكمة بالنكتة، هو الحؤول دون حدوث بعض انشطارات في الطاقة النفسية من شأنها أن تعكّر تقدم السيورة اللاشعورية، وهي تفضي في خاتمة المطاف إلى نفس النتيجة التي تفضي إليها التأثيرات المباشرة عن طريق تثبيت النظر على أشياء براقّة أو على حركة يد المنوم^(١١).

يصيب السيد فيرنزي إذ يقول إن المنوم، حينما يصدر إلى الشخص المعني الأمر بالنوم كمدخل إلى النوم، يحلّ في نظر هذا الشخص محلّ والديه. وهو يعتقد أن في الإمكان التمييز بين نوعين من النوم: النوم الذي ينجم عن إحياء مسكن، وكأنه مرفوق بمداعبات وملاطفات، والنوم الذي يتمّ بفعل أمر تهديدي. الأول هو في رأيه النوم الأموي، والثاني النوم الأبوي^(١٢). ومن جهة أخرى، إن الأمر بالنوم، كمقدمة للنوم، ما هو، بمختصر الكلام، إلا أمر بصرف الانتباه عن العالم الخارجي بغية تركيزه بكامله على شخص المنوم: وهكذا يفهمه بالأصل الشخص نفسه، وذلك ما دامت الخاصية السيكولوجية المميّزة للنوم إنما تكمن في انصراف الاهتمام عن أشياء العالم الخارجي ووقائعه، وهو الانصراف الذي على أساسه يقوم التشابه بين النوم الحقيقي والحالة النومية.

١١ - إن موقف الشخص المرکز انتباهه اللاشعوري على المنوم، بينما وعيه مشغول بإدراكات مكررة وعامة الأهمية، له مقابله في المشاهدات التي يتمّ تسجيلها أثناء المعالجات التحليلية النفسية والتي تستأهل الذكر هنا. إذ يحدث مرة واحدة على الأقل أثناء التحليل أن يؤكد المريض بإلحاح أن ما من فكرة البتة باتت ترد إلى خاطره. وينقطع جبل تداعياته الحرة وتُشَلّ فاعلية المحرّضات التي تطلق هذه التداعيات من عقّالها عادة. لكن إذا ما ضغطنا على المريض أقزّ في النهاية بأنه يفكر بالمنظر الذي يراه من خلال نافذة العيادة، أو بالطنفسة التي تغطي الحائط، أو بالثريا التي تتدلى من السقف. وهكذا نلاحظ أنه بدأ يقع تحت تأثير التحويل، وأنه لا يزال مشغولاً بأفكار لاشعورية تتعلق بالطبيب. ولا يعتم طوق الحصار أن ينفلك عن أفكاره متى ما شرحنا له سرّ حالته.

١٢ - انظر فيرنزي: الاستيطان والتحويل، في حولية المباحث التحليلية والطبية النفسية.

هكذا يوقظ المنوم، بالطرائق التي يعتمد عليها، لدى المنوم جزءاً من ميراثه السحيق القدم الذي سبق له أن تجلّى في الموقف من الأهل، وعلى الأخص في الفكرة التي كان يكوّنها لنفسه عن الأب: شخصية كلية القدرة وخطرة، ما كان للمرء أن يسلك بمواجهتها إلا مسلكاً سلبياً ومازوخياً، وإلا أن يعزف حيالها أتمّ العزوف عن إرادته الخاصة، وليس له أن يواجه نظرتها من دون أن يدلّل على جسارة أئمة. وعلى هذا النحو فحسب نستطيع أن نمثل موقف الفرد في العشيرة البدائية من أبي العشيرة. وكما نعلم من ردود أفعال أخرى، فإن القدرة على بعث هذه المواقف السحيقة القدم تتباين درجتها من فرد إلى آخر. غير أن المنوم يستطيع أن يحتفظ بمعرفة مبهمّة، مؤداها أن التنويم ما هو في حقيقته إلا لعبة، إحياء وهمي لتلك الانطباعات القديمة، مما يكفي لتسليحه بمقاومة كافية ضد العواقب الفادحة الخطورة التي قد تترتب على إلغاء الإرادة تنويمياً.

هكذا نرى أن الطابع المفلق، المبلبل، القسري، للتشكيلات الجماعية، كما يتجلّى في تظاهراتها الإيحائية، قابل للإرجاع، بحق، إلى أصوله في العشيرة البدائية. فقائد الجمهور يجسّد على الدوام الأب البدائي المهاب الجانب؛ والجمهور يرغب على الدوام في أن تهيمن عليه قوة لامحدودة، وهو نهم أقصى النهم إلى هيبة السلطة، وظامئ، على حدّ تعبير السيد لوبون، إلى الطاعة والخضوع. إن الأب البدائي هو مثال الجمهور الأعلى، المثال الذي يهيمن على أنا الفرد بعد أن يحتلّ لديه مكان مثال الأنا. ومن المسوّغ وصف النوام بأنه جمهور من اثنين؛ وكما ينطبق هذا التوصيف على الإيحاء فلا بدّ من تكملته: ففي هذا الجمهور المؤلّف من اثنين ينبغي أن يكون الشخص الموضوع تحت سلطان الإيحاء عامر الفؤاد ييقن يرتكز، لا على الإدراك أو عمل الفكر، بل على رابط إيروسى^(١٣).

١٣ - يخيل ليّ أنه بوسعي أن ألفت الانتباه إلى ما يلي: إن التأمّلات المعروضة في هذا الفصل تتيح لنا الرجوع الفهري من تصوّر النوام، كما صاغه برنهام، إلى التصور القديم، الأقرب إلى السذاجة. فقد تراءى لبرنهام أنه مستطیع أن يستنبط جميع المظاهر النوامية من الإيحاء الذي اعتبره غير قابل للإرجاع إلى غيره. أما في تصوّرنا نحن فإن الإيحاء لا يعدو أن يكون تظاهرة من تظاهرات الحالة النوامية التي يكمن مصدرها في استعداد مسبق لاشعوري ترجع أصوله إلى التاريخ البدائي للأسرة البشرية.

(١١)

طور في تطور الأنا

لو درسنا حياة الفرد في أيامنا هذه على ضوء الأوصاف، المتئمة بعضها بعضاً، التي زوّدنا بها المؤلّفون عن السيكلوجيا الجمعية، لواجهتنا تعقيدات قيمة بتشبيط كل محاولة للتركيب. فكل فرد على حدة ينضوي تحت لواء عدة جماهير، وينزع إلى تمهيات بالغة التنوع، وتوجّهه روابطه في اتجاهات شتى، وقد شاد مثال أنه طبقاً لنماذج شديدة التباين. وهكذا يندرج كل فرد في عداد عدة نفوس جماعية: نفس عرقه، ونفس طبقته، ونفس طائفته، ونفس دولته... إلخ؛ ويسعه، فضلاً عن ذلك، أن يرقى إلى درجة محددة من الاستقلال الذاتي والأصالة. وهذه التشكيلات الجماعية الدائمة والمعمّرة لها مفاعيل متماثلة، وإن كانت تفرض نفسها على المراقب بقوة أقلّ من تلك التي تفرض بها نفسها تظاهرات الجماهير العابرة التي قدّمت للسيد لوبون عناصر توصيفه الباهر لسمات النفس الجماعية؛ وإنما في هذه الجماهير الصاخبة، المؤقتة، المركّبة فوق الجماهير الأخرى إن جاز التعبير، تبدى معجزة الزوال التام - وإن المؤقت من الجائز - لكل خصوصية فردية.

لقد حاولنا أن نفسّر هذه المعجزة بافتراضنا أن مردّها إلى عزوف الفرد عن مثال أنه لصالح المثال الجماعي المتجسّد في الزعيم. إلا أنه يجدر بنا أن نضيف على سبيل التصحيح أن هذه المعجزة ليست متماثلة الأهمية في جميع الحالات. فقد لا يكون الطلاق بين الأنا ومثال الأنا كاملاً أحياناً، وقد يواصل الاثنان التعايش، مع حفاظ الأنا، جزئياً على الأقل، على إشباعه النرجسي الذاتي السابق. وعندئذ يسهل إلى حدّ كبير اختيار الزعيم. إذ حسبه أن يمتلك الصفات النمطية لهؤلاء الأفراد أنفسهم في حالة بيئة من الجلاء والنقاء وأن يوهّمهم بقوته

وبحريته الليبيدية الكبيرة حتى تتم تسميته زعيماً وتُسبغ عليه قدرة كلية ربما ما كان ليُدعىها لنفسه قط لولا ذلك. أما الآخرون، أي أولئك الذين لن يجد مثال أناهم في الزعيم تجسيدا كاملاً، فتتم قيادتهم «إيحائياً»، أي بفعل التماهي.

واضح أن مساهمتنا في تفسير البنية الليبيدية للجمهور ترتدّ إلى التمييز بين الأنا ومثال الأنا، وبالتالي إلى نوعين من الروابط، واحد يتمثل بالتماهي، وثاني باستبدال مثال الأنا بموضوع ليبيدي خارجي. والفرضية التي تصادر على هذا الطور في الأنا، والتي تشكل، بما هي كذلك، الخطوة الأولى في تحليل الأنا، يفترض فيها أن تجد رويداً رويداً تسويغاً لها في ميادين علم النفس الأكثر تنوعاً. وقد حاولت في بحثي من أجل إدخال النرجسية^(١) أن أجمع المعطيات الباتولوجية التي تبرّر هذا التمييز. لكن من المباح لنا أن نأمل بأن تتكفل دراسة سيكولوجية معقّقة للأعصبة بجلاء أهمية ذلك التمييز كاملة. ولنضع نصب أعيننا فقط واقع أن الأنا يقيم ابتداء من تلك اللحظة علاقة موضوعانية مع مثال الأنا المنبثق عنه؛ ومن الممكن أن نعاين هنا تكراراً، في داخل الأنا، للأفعال ولردود الأفعال المتبادلة التي تجري، بحسب ما يثبت لنا نظرية الأعصبة، بين الموضوع الخارجي والأنا الكلّي.

وبودّي أن أمحص هنا واحدة من النتائج الممكنة لوجهة النظر هذه، مما سيتيح لي في الوقت نفسه أن أجلو مشكلة اضطرت إلى أن أدعها في مكان آخر بلا حل^(٢). فكل تمايز من تلك التمايزات النفسية التي تعلّمنا كيف نتعرّفها ينصب عقبة أخرى أمام اشتغال الوظيفة النفسية، ويزيد من احتمال انعطابها، ويمكن أن يغدو نقطة انطلاق لتوقّف في الاشتغال، أي للدخول في مرض. هكذا تمثّل الولادة انتقالاً من نرجسية مكتفية بذاتها إلى إدراك عالم خارجي متغيّر وإلى أول اكتشاف للمواضيع؛ وينجم عن هذا الانتقال البالغ الجذرية عجزنا عن تحمّل

١ - حولة التحليل النفسي، المجلد ٤، ١٩١٤، وكذلك مجموعة الكتابات حول نظرية الأعصبة، السلسلة ٤.

٢ - «الحداد والسويداء» في المجلة الدولية للتحليل النفسي، ٤، ١٩١٦/١٨ (راجع الترجمة العربية في ما بعد علم النفس). «م».



الحالة الجديدة التي تخلقها الولادة أمداً طويلاً من الزمن، فترانا نهرب منها دورياً، لنستعيد في النوم حالتنا السابقة، أي حالة الانعزال عن العالم الخارجي وتحاشي الموضوع. هذه العودة إلى الحالة السابقة تنجم أيضاً عن تكيف مع هذا العالم الخارجي الذي يلغي لحين من الزمن، بفضل التعاقب الدوري للنهار والليل، القسم الأكبر من التنبهات التي تتعرض لها أثناء حياتنا النشطة. أما المثال الثاني، الأكثر دلالة من منظور علم أسباب نشوء الأمراض، فلا يخضع لأي تقييد مماثل. ذلك أننا نكون قد تعرضنا، أثناء تطورنا، لتمايز في بنيتنا النفسية إلى أنا متماسك، من جهة، وإلى مكبوت لاشعوري منفي خارج هذا الأنا، من جهة أخرى؛ ونحن نعلم أن استقرار هذا المكتسب الجديد معرض للمساس به على نحو متواصل. وفي الحلم، كما في العصاب، يسعى هذا المكبوت اللاشعوري المستبعد، المنفي، إلى التسلسل ويطرق أبواب الوعي، الحمية بمقاومات من كل نوع ولون؛ وفي حالة الصحة البقطة نلجأ إلى حيل خاصة كيما نتيح لهذا الشطر المكبوت الذي نتظر منه قدراً من اللذة أن يتسرب بصورة مؤقتة إلى أنانا، ملتفّاً حول العوائق، متحايلاً على المقاومات. وإنما انطلاقاً من وجهة النظر هذه ينبغي أن نفسّر النكتة والفكاهة، وكذلك، وإلى حدّ ما، الهزل بوجه عام. وكل من ألف علم نفس الأعصاب سيجد بسهولة أمثلة مشابهة، وإن تكن أقل أهمية في الغالب. ولن ألجّ على هذه النقطة، لأنني متلهف إلى الوصول إلى التطبيق الذي يعيننا أكثر من سواه.

والحال أننا نستطيع بسهولة الإقرار بأن الانفصال الذي حدث بين الأنا ومثال الأنا لا يمكن للمرء أن يتحمّله، هو الآخر، لأمد طويل من الزمن، وبأنه لا بدّ أن يتعرّض من حين إلى آخر لنكوص. فبالرغم من كل ضروب الحرمان والتقييد المفروضة على الفرد، يشكل الانتهاك الدوري للمحظورات القاعدة العامة، ولدينا دليل على ذلك في تأسيس الأعياد التي لم تكن في البداية إلا فترات يبيع فيها القانون الشطط، مما يفسّر ما يصاحبها من أفراح ومباهج^(٣). فأعياد زحل^(٤) لدى

٣ - انظر الطوطم والتابو.

٤ - أعياد زحل: أعياد رومانية كانت تسمى باسم «ساتورناليا»، وكان يُباح فيها القصف والفجور. «م».

الرومان والكرنفالات في أيامنا هذه تشابه، بصدد هذه النقطة الأساسية، أعياد البدائيين التي كانوا يتعاطون أثناءها الفحش المشتمل على انتهاك أقدم الوصايا والنواهي. والحال أنه ما دام مثال الأنا يحتوي خلاصة كل التقييدات التي يتوجب على الفرد الامتثال لها، فإن تراجع هذا المثال وتصالحه مع الأنا لا بد أن يعادلا بالنسبة إلى الفرد، الذي يستعيد على هذا النحو رضاه عن نفسه، عيذاً عظيماً^(٥).

إن توافق الأنا مع مثال الأنا يتأتى عنه على الدوام إحساس بالظفر. ومن الممكن اعتبار الشعور بالذنب (أو بالدونية) تعبيراً عن حالة توتر بين الأنا والمثال. معلوم أن هناك أفراداً تتأرجح حالتهم الوجدانية العامة بصورة دورية بين هبوط مغالى فيه وبين إحساس بهناء متسام، ومروراً ببعض الحالات الوسيطة. وتتفاوت هذه التأرجحات تفاوتاً بالغاً؛ فتارة تكون عديمة الشأن، لا تكاد تقع تحت الإدراك، وطوراً مشتطة أشد الشطط، كما في مثال السويداء والهوس، وهما حالتان مضميتان للغاية ومصدران لاضطرابات خطيرة في حياة الأشخاص الذين يُصابون بهما.

في الأحوال النمطية من هذه الحالات المزاجية الدورية لا تلعب المناسبات الخارجية، على ما يبدو، دوراً فاصلاً؛ أما من منظور الدوافع الداخلية فإننا لا نلقى لدى هؤلاء المرضى شيئاً أكثر أو شيئاً مغايراً لما نلقاه لدى سائر المرضى. لذا درجت العادة على عدم اعتبار هذه الأحوال نفسية المنشأ. لكن ثمة أحوال أخرى، مشابهة تماماً، من حالات مزاجية دورية، قابلة بسهولة للرد إلى رضات نفسية. ولنا عودة إلى الكلام عنها لاحقاً.

إذاً، فالأسباب التي تحدّد هذه التأرجحات العفوية للحالات المزاجية مجهولة. كذلك نحن نجهل الآلية التي عن طريقها يحلّ هوس محل سويداء. وعليه، نستطيع أن نطبق على هؤلاء المرضى، إن لم يوجد تفسير آخر، الفرضية التي

٥ - إن السيد تروتر يستنتج الكبت من الغريزية القطيعية. وهذا ما قلته أنا نفسي في خاتمة الحساب، وإن استخدمت صيغة أخرى في التعبير، حين قلت، في «من أجل إدخال الترجسية»، إن تشكيل المثال هو، من جانب الأنا، شرط الكبت.

صغناها أعلاه والتي مؤداها أن مثال الأنا، بعد أن مارس على الأنا رقابة صارمة للغاية، أمتص من قبله مؤقتاً وذاب فيه.

وتحاشياً لكل غموض لنحفظ ما يلي: إن الشيء الذي لا ممارسة فيه، من وجهة نظر تحليلنا للأنا، كون الأنا ومثال الأنا لدى المهوس يؤلفان كلاً واحداً، بحيث إن الشخص، الواقع تحت سلطان إحساس بالظفر وبالرضى لا يعكّر صفوه أي نقد ذاتي، يكون طليقاً من ضروب الكف، وبمناى عن كل ملامة وعن كل تيكيت ضمير. وقد لا يكون من الواضح بالقدر نفسه، وإن يكن محتملاً كل الاحتمال، أن يؤس السوداوي هو تعبير عن تعارض حاد بين سلطتين في الأنا، وهو التعارض الذي يدفع بالمثل، المفرط الحساسية، إلى الإفصاح عن إدانته العديمة الشفقة للأنا من خلال هذاء صغار النفس وإذلال الذات. ولب المسألة أن نعرف هل من الواجب أن نبحث عن علّة هذا التعديل في العلاقات بين الأنا ومثال الأنا في التمردات الدورية - التي سلّمنا بإمكانيتها أعلاه - على هذه السلطة الجديدة، أي مثال الأنا، أو أن نبحث عنها في ظروف أخرى.

إن التحوّل إلى الهوس لا يمثّل سمة لا غنى عنها في اللوحة السريرية للهبوط السوداوي. فثمة حالات سوداوية بسيطة، أحادية النوبة، أو دورية، لا يؤول بها الحال أبداً إلى هذا المصير. لكن هناك، من جهة أخرى، حالات سوداوية تلعب فيها المناسبات الخارجية دوراً إتيولوجياً واضحاً. وهي الحالات التي تطرأ إما غداة وفاة إنسان محبوب، وإما على إثر ظروف حثّت انفصال الليبدو عن موضوع محبوب. وهذه الحالات السوداوية النفسية المنشأ، مثلها مثل الحالات السوداوية العفوية، يمكن أن تتحوّل إلى هوس، مع عودة تالية إلى السوياء، علماً بأن الدورة قد تتكرر على هذا المنوال مرات عدة. إذا فالوضع على قدر من الغموض، وبخاصة أن الأشكال والحالات السوداوية التي أخضعت للفحص التحليلي النفسي لا تزال نادرة^(٦). والحالات الوحيدة التي نفهمها جيداً في الوقت الراهن

٦ - انظر أبراهام: مقدمات للبحث والمعالجة التحليلين النفسيين للجنون الهوسي الكتابي: ANSATZE Zur PSYCHONNALYTISCHEN ERFORSCHUNG UND BEHANDLUNG DES MANISCH - DEPRESSIVEN IRRESEINS : ١٩١٢ ... إلخ،

في: مساهمة سريرية في التحليل النفسي، ١٩٢١.

هي الحالات التي تمّ التخلي فيها عن الموضوع، لأنه دَلَّ على عدم جدارته بالحبّ. وفي مثل هذه الحال يُعاد، عن طريق آلية التماهي، تكوين الموضوع في الأنا حيث يصدر عليه مثال الأنا حكماً صارماً. وتتجلى عندئذ المآخذ والهجمات الموجهة ضد الموضوع في شكل مآخذ توجّه إلى الذات^(٧).

وحتى هذا النوع من السوياء قابل لأن يتحول إلى هوس، وهذا ما يجعل هذا الاحتمال يبدو وكأنه خاصية مستقلة عن سائر سمات اللوحة السريرية.

غير أنني لا أرى من صعوبة في إدخال العامل الذي حدّدناه بأنه تمرد دوري للأنا على مثال الأنا في تفسير كلا نوعي السوياء: النفسية المنشأ كما العفوية. ففيما يخصّ الحالات السوداوية العفوية يسعنا التسليم بأن مثال الأنا يظهر ميلاً إلى الصرامة الشديدة، والنتيجة التلقائية لذلك هي إلغاؤه المؤقت. أما في الحالات السوداوية النفسية المنشأ فإن ما يحثّ الأنا على التمرد هو، على ما يخيّل إلينا، التعنيف الذي يكون تعرّض له، من جانب مثاله، في حال تماهيه مع موضوع مستهجن ومنبوذ.

٧ - أو بعبارة أدق، تختفي هذه المآخذ خلف المآخذ التي يوجهها المرء إلى أنه الخاص، وتضفي عليها طابع الحزم والتصلّب والقهر واللاجدوى، أي عين الطابع المميّز للمآخذ التي ينهال بها السوداويون على أنفسهم.

(١٢)

إضافات

في أثناء بحثنا هذا، الذي نرجو القارئ ألا يعتبره منتهياً إلا بصفة مؤقتة، انفتحت أمامنا عدة منظورات كانت تلمس أن نعيها انتباهنا. لكن ما أمكننا أن نستجيب لهذه الالتماسات، بالرغم من الوعود باكتشافات مثيرة ووجهات نظر خصبة. وسنعمل الآن على استدراك بعض النقاط التي اضطررنا إلى إهمالها في ما تقدم.

أ - إن التمييز بين تماهي الأنا واستبدال مثال الأنا بموضوع يجد نموذجاً موضحاً له في الجمهورين الاصطناعيين الكبيرين اللذين درسناهما آنفاً: الجيش والكنيسة المسيحية.

فمن الواضح أن الرئيس، أي قائد الجيش بحصر المعنى، يقوم للجنود مقام المثال، بينما الرابطة القائمة بين أنوات الجنود هي رابطة التماهي التي يستخلص منها كل واحد فرائض الرفقة وواجبات الخدمة والمساعدة المتبادلة. وبالمقابل، إن الجندي يجلب الهزء على شخصه فيما لو أراد التماهي مع قائده. ولهذا تحديداً يسخر القناص في معسكر فالانشتاين من الرقيب بقوله له:

إنك لتكاد تقلّد

حتى في طريقة كحّه وبصقه^(١)

١ - الإحالة هنا إلى معسكر فالانشتاين، الجزء الأول من ثلاثية فريدريش فون شيلر المعروفة باسم فالانشتاين. والجزءان التاليان هما: آل بيكولوميني وموت فالانشتاين. وألبرت فالانشتاين أو فالداشتاين هو نبيل وقائد حربي تشيكي (١٥٨٣ - ١٦٣٤) عمل في خدمة الإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة أثناء حرب الثلاثين عاماً. «م».

والحال غير هذه الحال في الكنيسة الكاثوليكية. فكل مسيحي يحب المسيح باعتباره مثاله، ويرتبط بسائر المسيحيين برابطة التماهي. لكن الكنيسة تتطلب منه أكثر من ذلك. فعليه، من جهة أولى، أن يتماهى مع المسيح، ومن الجهة الثانية أن يحب سائر المسيحيين كما أحبهم المسيح. تطلب الكنيسة إذاً تميم الموقف الليبيدي الناشئ عن التشكيل الجماعي في اتجاهين اثنين. فمن جانب، ينبغي أن يكمل التماهي اختيار الموضوع الحثي؛ ومن الجانب الآخر ينبغي أن يكمل الموضوع الحثي التماهي. وهذه التكملة المزدوجة تتجاوز، على ما هو بادٍ للعيان، تكوين الجمهور. فمن الممكن للمرء أن يكون مسيحياً صالحاً من دون أن تخطر له أبداً فكرة الحلول محل المسيح وبسط حبه، كما فعل المسيح، ليشمل البشر أجمعين. وليس للإنسان الضعيف أن يطمح في التسامي إلى نبل المسيح وقوة حبه. غير أن المسيحية، برعايتها هذا الطموح وبتشجيعها عليه، تسعى إلى الوصول إلى أخلاق أسمى وأرفع.

ب - قلنا إنه من الممكن أن نحدّد، في تطور البشرية النفسي، اللحظة التي انفصلت فيها السيكولوجيا الفردية عن السيكولوجيا الجمعية، والتي فاز فيها الفرد بقدر من الاستقلال عن الجمهور^(٢).

هنا ينبغي أن نرجع باقتضاب إلى الأسطورة العلمية بصدد أبي العشيرة البدائية. فهذا الأب قد تمّ رفعه في زمن لاحق إلى مرتبة فاطر الكون، وهذا عن حق، لأنه هو الذي أنجب جميع الأبناء الذين منهم تألّف الجمهور الأول. وقد كان بالنسبة إلى كل واحد منهم هو المثال، المهاب والمعبود في آن واحد، ومنبع مفهوم التابو Tabou^(٣) لاحقاً. وقد تضامنت هذه الغالبية ذات يوم، وقتلت

٢ - التأمّلات التي تلي نابعة من تبادل للأفكار مع السيد رانك^(*).

(*) أوتو رانك: طبيب ومحلل نفسي من أصل نمساوي (١٨٨٤ - ١٩٣٩). معارضة منه لأبيه الذي كان مدمناً والذي كان على خلاف دائم معه بدّل كنيته من روزفلد إلى رانك بالإحالة إلى الطبيب الطيّب القلب الدكتور رانك في مسرحية هنريك إبسن بيت الدمية. له دراسات تحليلية نفسية في الميتولوجيا، كما أدخل تطويراً على تفسير عقدة أوديب. من أشهر مؤلفاته: أسطورة ميلاد البطل ورضة الميلاد. (م).

٣ - التابو: كلمة بولينيزية روّج لها في اللغات الأوروبية الرحالة جيمس كوك. والتابو هو ضرب من الحرام ذو طابع قدسي يُجازى كل من يخرقه بعقوبة خارقة للطبيعة. وأقرب المفردات إليه بالعربية الحرام، أي ما لا يجوز منه أو انتهاكه. (م)

الأب ومزقته إرباً إرباً. وما استطاع أي عضو في الجمهور المنتصر أن يحلّ محلّه، أو إن استطاع ذلك رأى نفسه يواجه العداء عينه وما يعقبه من صراعات وقتل. وفي النهاية أدرك الجميع أن لا مناص لهم من التخلي عن ميراث الأب. فشكّلوا عندئذ العشيرة الأخوية الطوطمية، التي يتمتع أعضاؤها جميعاً بحقوق متماثلة، وتقيدهم جميعهم روابط محرمية طوطمية واحدة، ويلزمون كلهم بحفظ ذكرى جريمة القتل وبالتكفير عنها. غير أن التذمر من وضع الأشياء القائم استمرّ وصار منبعاً لتطورات جديدة. ووجد أعضاء الجمهور الأخوي أنفسهم منقادين رويداً رويداً إلى إحياء النظام القديم على أساس خطة جديدة: فصار الرجل هو الزعيم الجديد، ولكن زعامته باتت محصورة بالأسرة، وحطّم امتيازات النظام الأمومي الذي كان قد قام في أعقاب القضاء على الأب. وعلى سبيل التعويض اعترف هذا الزعيم يومئذ بالإلهات الأموية التي يقوم على خدمتها كهنة جرى خصاؤهم، بحسب القدوة التي كان أبو العشيرة البدائية قد ضربها لهم. غير أن الأسرة الجديدة لم تكن إلا ظل الأسرة القديمة، وكان عدد الآباء كبيراً، وكان كل واحد تحدّه في حقوقه حقوق سواه من الآباء.

وأغلب الظن أن ضروب الحرمان المتحمّلة بنفاد صبر وقوة اشتها قد حملت يومئذ هذا الفرد أو ذاك على إبرام قراره بالانفصال عن الجمهور وبالاضطلاع بدور الأب. ومن فعل ذلك كان هو الشاعر الملحمي الأول، والتقدم المشار إليه لم يتمّ أولاً إلا في مخيلته. وقد حوّل هذا الشاعر الواقع وفق رغباته. فاخترع الأسطورة البطولية. فبطلاً كان من قتل بمفرده الأب الذي تظهره الأسطورة وكأنه وحش طوطمي. ولكن كان الأب أول مثال للغلام، فقد صار البطل، كما خلقه خيال الشاعر، أول مثال للأنا يصبو إلى أن ينوب مناب الأب. وترتبط فكرة البطل في الأرجح بأصغر الأبناء سناً، بالآثير لدى الأم التي كانت قد صانته من غيرة الأب، فخلّقه في زمن العشيرة البدائية. وفي الصياغة الشعرية الكاذبة لوقائع تلك الأزمنة الأولى تتحوّل المرأة في الأرجح - وهي التي كانت موضوع رهان جريمة القتل بوصفها مصدرراً للإغراء وموضوعاً للطمع - إلى محرّضة على تلك الجريمة وإلى شريكة نشطة فيها.

تعزو الأسطورة إلى البطل وحده المأثرة التي ما كان لينهض بها إلا أعضاء العشيرة مجتعين. لكننا نلقى في الأسطورة، بحسب ما يلاحظ السيد رانك، آثاراً تنم بوضوح عن الوضع الحقيقي الذي تحوّه. فكثيراً ما تتحدث الأسطورة عن بطل، هو في أغلب الأحوال أصغر الأبناء، أمكن له أن يفلت من قسوة أبيه بفضل سذاجته التي جعلته يبدو قليل الخطر. وتنتظر هذا البطل مهمة شاقة برسم التنفيذ، فلا يسعه الاضطلاع بها وأداؤها على الوجه المطلوب إلا بمساعدة حشد من الحيوانات الصغيرة (نحل، نمل). وما هذه الحيوانات في أغلب الظن إلا التمثيل الرمزي لإخوة العشيرة البدائية، مثلما تمثل الحشرات والهوام في رمزية الحلم الإخوة والأخوات (المنظور إليهم، بشيء من الاحتقار، على أنهم أولاد صغار). وفضلاً عن ذلك، نستطيع أن نتعرف بسهولة في كل واحدة من المهام التي تتكلم عنها الأسطورة والحكاية تمثيلاً رمزياً بديلاً للفعلة البطولية.

إذاً فالأسطورة هي سبيل الفرد إلى الانعتاق من السيكولوجيا الجمعية. ولا ريب في أن الأسطورة الأولى كانت من طبيعة سيكولوجية: إنها أسطورة البطل. أما الأسطورة المفسّرة للطبيعة فلم ترّ النور في أرجح الظن إلا في زمن لاحق. غير أن الشاعر، الذي خطا هذه الخطوة كيما ينعق بالخيال من الجمهور، يعرف، بحسب ملاحظة أخرى للسيد رانك، كيف يرجع إلى الحياة الواقعية. إذ تراه يمضي يميناً ويساراً ليروي للجمهور المآثر التي يعزوها خياله إلى البطل. وما هذا البطل، في واقع الأمر، إلا هو نفسه. هكذا يغوص في الواقع من جديد، رافعاً في الوقت ذاته سامعيه إلى مستوى خياله. غير أن السامعين، الذين يعرفون الشاعر، يعرفون أيضاً كيف يتماهون مع البطل الذي يشاطرونه موقفه، المفعم برغبات استهائية غير متحققة، إزاء الأب البدائي^(٤).

ويلغ كذب الأسطورة البطولية ذروته في تأليه البطل. ومن المحتمل أن يكون البطل المؤله سابقاً في الزمن للإله - الأب، وبشيراً برجوع الأب البدائي في صورته إله. وعليه، يكون التسلسل الزمني كالتالي: الإلهة - الأم، البطل، الإله - الأب.

٤ - انظر هانز ساكس: «أحلام البقطة الشائعة»، خلاصة بحث مقدّم إلى المؤتمر السادس للتحليل النفسي في لاهاي، ١٩٢٠، في المجلة الدولية للتحليل النفسي، ٦، ١٩٢٠.

ولكن فقط مع ارتفاع الأب البدائي، الذي لم تطوّه قط يد النسيان، إلى المرتبة الإلهية، تأخذ الألوهية القسمات التي لا نزال نعرفها لها إلى اليوم^(٥).

ج - تكلمنا مراراً، في معرض هذا البحث، عن دوافع غريزية جنسية مباشرة ودوافع غريزية جنسية مكفوفة عن هدفها، وأملنا ألا يكون هذا التمييز قد أثار لدى القارئ اعتراضات كثيرة. غير أننا نعتقد أنه لن يكون من غير المجدي أن نرجع إليه ثانية مع بعض التفاصيل، حتى ولو جازفنا بأن نكرر ما كنا قلناه في مقاطع سابقة.

إن المثل الأول والأفضل على الدوافع الغريزية الجنسية المكفوفة عن هدفها يقدمه لنا تطور الليبدو لدى الطفل. فجميع المشاعر التي تخالج الطفل إزاء الأشخاص المحبوبين الذين يحيطونه بعنايتهم تبقى قائمة كما هي في الرغبات التي بها يعبر عن دوافعه الغريزية الجنسية. فالطفل يطلب من هؤلاء الأشخاص المحبوبين كل أشكال الحنو والمحبة التي يعرفها، فتراه يبغى تقبيلهم ولمسهم والنظر إليهم، ويثور فضوله لرؤية أعضائهم التناسلية ولمشاهدتهم وهم ينجزون وظائفهم التبرزية الأكثر حميمية، ويعد بأن يتزوج أمه أو مربيته، مهما تكن الفكرة التي برأسه عن الزواج، ويميّ نفسه بأن يستولد أباه ولدًا... إلخ. ولا تدع لنا الملاحظة المباشرة والفحص التحليلي اللاحق للرسابات الطفلية من شك البتة بصدد الرابط الحميم الذي يقوم بين مشاعر الحنو والغيرة من جهة، والمقاصد الجنسية من الجهة الثانية، كما أنهما يبيّنان لنا مدى غلوّ الطفل في اتخاذه من الشخص الذي يحبه موضوعاً لجميع ميوله الجنسية غير المتحددة المركز بدقة بعد.

إن هذا الشكل الأول الذي يتلبّسه الحب لدى الطفل والذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعقدة أوديب يتعرض، كما هو معلوم، من بداية مرحلة الكمون لكبت قاعم. فلا يبقى منه بالتالي سوى تعلّق عاطفي، منسوج من الحنو الخالص، بالأشخاص أنفسهم، ولكن من دون أن يعود من المباح إطلاق نعت «الجنسي» على هذا التعلّق. ولا يلقي التحليل النفسي، الذي ينير أعماق الحياة النفسية، من مشقّة في أن يبيّن أن الروابط الجنسية لسنوات الطفولة الأولى تظلّ موجودة،

٥ - اضطررنا، في هذا العرض المختصر، إلى صرف النظر عن المساندة التي كان يمكن أن تقدّمها لنا المواد التي تتيحها الأسطورة والخرافة والحكاية وتاريخ العادات والأعراف... إلخ.

ولكن في حالة مكبوتة، لاشعورية. وهو يأذن لنا بأن نتشجع فنجزم بأننا حيثما واجهنا عاطفة حانية، فإن هذه العاطفة لا تعدو أن تكون عاقبة لتعلق موضوعاني «شهواني» صرف بالشخص المذكور أو بصورته الرمزية Imago. ولا شك أنه لا بد من تمحيص خاص للتأكد مما إذا كان هذا الدفق الجنسي الأولي لا يزال قائماً بعد، في هذه الحالة المحددة أو تلك، في شكل مكبوت، أم أن معينه قد نضب بصورة نهائية. أو بتعبير أوضح وأجلى: إنه لمن الثابت أنه لا يزال موجوداً، كشكل وإمكانية وأنه قابل في كل لحظة، عقب نكوص ماء، للتنشيط ولإعادة التوظيف؛ وإنما المطلوب فقط أن نعرف - وهذا ليس على الدوام ممكناً - ما مدى فعاليته الراهنة. ويخلق بنا، بهذا الصدد، أن نتحاشى مصدرين للخطأ: خطر الاستهانة باللاشعور المكبوت، وخطر الجنوح إلى الحكم على الظواهر السوية بالمعيار الذي نعتمده في الظواهر الباتولوجية.

إن الروابط العاطفية، الحانية، تبدى لعلم النفس^(٦)، الذي لا يستطيع أو لا يبغي النفاذ إلى أعماق ما جرى قمعه، وكأنها تعبر عن دوافع غير ذات طابع جنسي، مع أنها تنبع من دوافع كان الجنس موضوعها^(٧).

ومن حقنا أن نؤكد أن الدوافع موضوع البحث قد حادت عن أهدافها الجنسية، وإن لم يكن سهلاً وصف هذا الانحراف عن الهدف طبقاً لمتطلبات الميتاسيكولوجيا. غير أنه يخلق بنا أن نذكر على كل حال أن هذه الدوافع المكفوفة من حيث الهدف تبقى مظلمة بعض الشيء بالجنس: فحتى المؤمن ذو العواطف الحانية، وحتى الصديق المتدله يظل ينشد القرب الجسماني ومشاهدة الشخص المحبوب، ولو كان محبوباً محض محبة «بوليسية»^(٨). وبوسعنا، إذا

٦ - المقصود علم النفس التقليدي السابق على ظهور التحليل النفسي. «م».

٧ - إن المشاعر العدائية، التي لها بنية أكثر تعقيداً، لا تشكل استثناء لهذه القاعدة.

٨ - نسبة إلى القديس بولس. والإحالة الضمنية هنا إلى رسالة بولس الأولى إلى أهالي كورنثوس، وفيها يقول عن المحبة: «إن كنت أتكلم باللسنة الناس والملائكة، وليس لي محبة، فقد صرّحت نحاساً يطن أو صنجاً يردّ. وإن كانت لي نبوة وأعلم جميع الأسرار وكل علم، وإن كان لي كل الإيمان حتى أنقل الجبال، ولكن ليس محبة، فلست شيئاً. المحبة لا تفرح بالإثم، بل تفرح بالحق. المحبة لا تسقط أبداً، وأما النبوات فستبطل، والألسنة فستنهار، والعلم سيبتل». «م».

شئنا، أن نرى في هذا الانحراف عن الهدف بداية إسماء للدوافع الجنسية، أو أن نوسّع أكثر أيضاً حدود هذا الإسماء. ومن وجهة النظر الوظيفية تتمتع الدوافع الغريزية الجنسية المكفوفة عن الهدف بمزية كبيرة على الدوافع الغريزية الجنسية غير المكفوفة. فبالنظر إلى أنها غير قابلة لإشباع كامل، نراها تظهر مقدرة أكبر على خلق روابط دائمة، بينما تتعرّض الدوافع الغريزية الجنسية المباشرة، بعد كل إشباع، لانخفاض كبير في المستوى؛ وفي الفترة الفاصلة بين انخفاض المستوى هذا وبين تراكم جديد لليبيدو الجنسي يمكن أن يتم استبدال موضوع التعلّق السابق بآخر. ومن المحتمل أن تتداخل الدوافع الغريزية المكفوفة مع الدوافع غير المكفوفة بنسب بالغة التفاوت، وأن تنقلب من جديد إلى دوافع غير مكفوفة، مع أنها في الأصل ناشئة عنها. ونحن نعلم مدى السهولة التي تتحوّل بها العلاقات العاطفية القائمة على أساس من الصداقة وعرفان الجميل والإعجاب، وبخاصة لدى النساء، إلى رغبات إيروسية؛ ومن أمثلة ذلك العلاقات بين المعلمين والتلميذات، وبين الفنانين والمعجبات والمتحمّسات. وولادة هذه الروابط العاطفية، غير القصصية البتة في البداية، تفتح مدخلاً إلى الاختيار الموضوعاني الجنسي (لتنذكر قولة موليير: أحببني ولو حباً باللغة اليونانية)^(٩). وقد أوضح بفستر PFISTER في ورع الكونت زرنندورف^(١٠)، من خلال مثال باهر، وغير منقطع النظير في أغلب الظن، مدى السهولة التي يتحوّل بها التعلّق الديني الشديد إلى توق جنسي حارّ. ومن جهة أخرى، إن تحول الميول الجنسية المباشرة، المؤقتة في حدّ ذاتها، إلى تعلقات دائمة، إلى حنان محض، أمر دارج؛ وإنما على أساس هذا التحول يقوم إلى حدّ كبير تعضيد الزيجات المعقودة على أساس من حب مشبوب وتحويلها إلى زيجات دائمة.

٩ - بالفرنسية في النص، والشاهد من مسرحية موليير: النساء العالقات. «م».

١٠ - نيقولاوس لودفيك فون زرنندورف: نبيل ومترهب ألماني، مجدد رهبانية الإخوة المورافيين (١٧٠٠ - ١٧٦٠). وقد حاول أوسكار بفستر (١٨٧٣ - ١٩٥٦)، وهو قسّ من زوريخ، في كتابه عنه أن يربط «الهواجس الدينية بالإيروسية المنحرفة» (راجع فرويد: مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي. «م»).

ولن يدهشنا بطبيعة الحال أن نعلم أن الميول الجنسية المكفوفة تنجم عن ميول جنسية مباشرة، متى ما عرقلت عقبات خارجية أو داخلية تحقيق الأهداف الجنسية. والكبت الذي يتم أثناء مرحلة الكمون يشكل واحدة من هذه العقبات الداخلية، أو التي صارت داخلية. أما فيما يتعلق بأيي العشيرة البدائية فقد سلّمنا بأن تزمته كان يقصر جميع أبنائه على التعقّف الجنسي ويفرض عليهم تعلقات مكفوفة عن هدفها، بينما كان هذا الأب يحتفظ لنفسه وحده بحرية التمتع الجنسي وبالاستقلال عن كل تعلق وارتباط. وجميع الارتباطات التي يقوم على أساسها الجمهور تنبع من دوافع غريزية مكفوفة من حيث الهدف. لكننا بذلك نكون قد طرّقنا موضوعاً جديداً، هو ذاك المتعلق بالعلاقات بين الدوافع الجنسية المباشرة وتشكيل الجمهور.

د - إن هذه الملاحظات الأخيرة تتيح لنا من الآن أن نستشفّ لماذا لا يمكن للميول الجنسية المباشرة أن تكون مؤاتية لتشكيل الجمهور. فصحيح أن تطور الأسرة مرّ بطور من العلاقات الجنسية الجماعية (الزواج الجماعي)، لكن كلما كان الحب الجنسي يتّشح بالمزيد من الأهمية بالنسبة إلى الفرد، وكلما كان هذا الفرد يزداد قابلية لأن يكون عاشقاً، كان يتعاظم النزوع أكثر فأكثر إلى تحديد الحب بشخصين - واحد لواحد^(١١) - بحسب ما توجهه في الظاهر طبيعة الهدف الجنسي بالذات. أما الميول إلى تعدّد الزوجات فلم يكن أمامها مناص من الاكتفاء باستبدال تعاقبي لموضوع حبيّ بآخر.

إن الشخصين اللذين يجتمعات بغية الإشباع الجنسي يشكّلان، بطلبهما للوحدة والانفراد، برهاناً حياً ضد الغريزة القطعية، ضد العاطفة الجمعية. فكلما تعاظم حبهما، زاد اكتفاء واحدهما بالآخر. وتتجلى جهودهما للتملص من تأثير الجمع في شكل شعور بالتحجّل. والانفعالات الفائقة العنف، التي تثيرها الغيرة، تفيد في حماية الاختيار الموضوعاني الجنسي من الأذى الذي يمكن أن يلحق به من جراء علاقة جماعية. فقط في الحالات التي تتلاشى فيها المحبة، أي العامل

١١ - باللاتينية في النص: Una Cum Uno. «م».



الشخصي في العلاقة الحبيبة، تلاشياً تاماً أمام العامل الجنسي، تغدو ممكنة العلاقات الحبيبة في حضور الآخرين، أو الأفعال الجنسية المتواقنة بين عدة أفراد، كما في حفلات التهتك الجماعية Orgies. ولكن من هنا بالذات يحدث نكوص نحو وضع سابق للعلاقات الجنسية، وضع لا يلعب فيه الحب بحصر المعنى أي دور، بالنظر إلى اعتبار جميع المواضيع الجنسية متكافئة القيمة، بمعنى مشابه لقول برنارد شو اللاذع: «أن يحب المرء فهذا معناه أن يبالغ إلى غير ما حدّ في الفارق بين امرأة وأخرى»^(١٢).

إن العديد من الوقائع تبدو وكأنها تشهد على الظهور المتأخر للحب في العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة؛ وهذا يستتبع، إذا صحّ، أن التعارض بين الحب الجنسي والارتباط بالجماعة متأخر زمنياً هو الآخر. والحال أن من شأن هذا الافتراض أن يبدو، للوهلة الأولى، متناقضاً مع أسطورتنا عن الأسرة البدائية. أفليس حب الأمهات والأخوات هو الذي دفع بعصبة الإخوة إلى اغتيال الأب؟ أوليس عسيراً أن نتصوّر هذا الحب في غير صورة حب جامع وبدائي، أي مزيج حميم من الحب الحاني والحب الشهواني؟ لكن لو تمعّنا في الأمر لتبيّن لنا، لا محالة، أن هذا الاعتراض ما هو في الحقيقة إلا تأكيد. فمن جملة ردود الفعل التي أثارها اغتيال الأب جاء تأسيس الزواج الخارجي الطوطمي، أي تحطير كل اتصال جنسي بنساء الأسرة اللائي هن موضع حبّ حانٍ منذ الطفولة. هكذا يكون قد حدث انشقاق بين الجانب الحاني والجانب الجنسي في الحب المذكّر، وهو الانشقاق الذي لا تزال نتائجه محسوسة إلى اليوم^(١٣). فبنتيجة هذا الزواج الخارجي، بات لزاماً على الرجل أن يشبع حاجاته الجنسية مع نساء أجنبيات لا يوحين إليه بأي شعور بالحب والحنو.

ليس ثمة من مكان في الجماهير الاصطناعية الكبرى، نظير الكنيسة والجيش، للمرأة بوصفها موضوعاً جنسياً. والعلاقات الحبيبة بين الرجل والمرأة تبقى خارج

١٢ - الشاهد هنا من مسرحية جورج برنارد شو: الميجور برابارا. «م».

١٣ - انظر: «حول أعم تخفيضات الحياة الحية»، ١٩١٢، في مجموعة الكتابات حول نظرية الأعصبة، السلسلة ٤ (انظر ترجمتنا لهذا النص في الحياة الجنسية في المجلد ٤ من المؤلفات شبه الكاملة). «م».

هذه التنظيمات. وحتى في الجماهير المؤلفة من رجال ونساء لا تلعب الفروق الجنسية أي دور. ولا مجال للتساؤل هل الليبدو، الذي يصون تلاحم الجماهير، هو من طبيعة جنسية مثلية أو غيرية. فالجمهور لا يتميز بحسب الجنس ولا يقيم، على الأخص، اعتباراً للأهداف المتحكمة بالتنظيم التناسلي لليبدو.

تحافظ الميول الجنسية المباشرة على طابع ما من الفردية، حتى لدى الفرد الذائب في الجمهور. وحينما تتخطى هذه الفردية درجة معينة، يتهدد التشكيل الجماعي بالانحلال. وللكنيسة الكاثوليكية أسبابها الوجهية لإيحاء أتباعها بالعزوبة وفرضها على كهنتها، لكن الحب كثيراً ما دفع حتى برجال الإكليروس إلى الخروج من الكنيسة. فحب المرأة يقطع الروابط الجماعية التي يخلقها العرق، ويسمو على الفروق القومية والهرميات الطبقية، ويسهم، بنتيجة ذلك، إسهاماً مرموقاً في تقدم الحضارة. ويبدو مؤكداً أن الحب الجنسي المثلي يتوافق بسهولة أكبر مع الروابط الجماعية، وهذا حتى حيثما يأخذ شكل ميل جنسي مكفوف من حيث الهدف: وهذه واقعة لافتة للانتباه، لكننا لو شئنا تفسيرها لتجاوزنا إطار موضوعنا.

لقد بين لنا التحليل النفسي للأعصاب أن أعراضها تنبع من ميول جنسية مباشرة، مكبوتة، وباقية على فعاليتها. وبوسعنا تكميل هذه الصيغة بإضافتنا القول إن هذه الأعراض يمكن أن تنبع أيضاً من ميول جنسية مكفوفة من حيث الهدف، لكنها مكفوفة على نحو غير كامل أو على نحو يتيح إمكانية العودة إلى الهدف الجنسي المكبوت. وهذا يفسر أن العصاب يجعل المرء لاجتماعياً، ويحفز هوة بين الفرد المصاب به وبين التشكيلات الجماعية التي ينخرط عادة في عدادها. ويمكننا القول إن العصاب هو للجمهور عامل تحلل، مثله مثل الحب. ولهذا نرى على العكس من ذلك أنه كلما تظاهر ميلٌ شديد إلى تشكيل جماعي نتيجة لصدمة ما، خفت وطأة الأعصاب، وقد تختفي لأجل من الزمن. ولقد جرت على كل حال محاولات، وبحق، لاستخدام هذا التعارض بين العصاب والتشكيل الجماعي بهدف علاجي. وحتى من لا يأسف على زوال الأوهام الدينية في العالم المتحضّر الحديث سيعترف بأن هذه الأوهام كانت تشكل، ما دامت قوية

بما فيه الكفاية، أفضل حماية ضد الأعصاب لأولئك الذين يحبون تحت سلطانها. بل ليس من العسير أن نتعرف في جميع أشكال الانتماء إلى شيع أو طوائف صوفية / دينية أو فلسفية/ روحانية تعبيراً عن حالات شفاء عرجاء من ضروب شتى من الأعصاب. وهذا كله يرتبط بالتعارض بين الميول الجنسية المباشرة والميول الجنسية المكفوفة عن هدفها.

إن العصابي، إذا ما ترك وحده، يضطر إلى استبدال التشكيلات الجماعية الكبرى التي جرى استبعاده عنها بتشكيلات أعراضه المرضية. فيخلق لنفسه عالماً الخيالي الخاص، وديانته الخاصة، ونظامه الوهمي، مكرراً على هذا النحو إنشاء مؤسسات الإنسانية في مظهر مشوه ينم عن مدى مساهمة الميول الجنسية المباشرة في هذا العمل^(١٤).

هـ - ختاماً لرسم، انطلاقاً من نظرية الليبدو، صورة مقارنة لختلف الحالات التي عُنيّا بها هنا: الحالة الحبّية، النوم، التشكيل الجماعي، الغصاب.

إن الحالة الحبّية تقوم على أساس تعايش ميول جنسية مباشرة وميول جنسية مكفوفة من حيث الهدف، إذ يجذب الموضوع إليه شطراً من لبيدو الأنا النرجسي. وهذه الحالة محدودة بالأنا والموضوع.

أما النوم فيشبه الحالة الحبّية من حيث انحداه هو الآخر بالأنا والموضوع، لكنه يتركز بصورة رئيسية على ميول جنسية مكفوفة عن هدفها ويضع الموضوع موضع مثال الأنا.

وفي التشكيل الجماعي تتعرض هذه السيرورة لتوسيع وتكبير؛ فالجمهور يشبه الحالة النومية من حيث طبيعة الدوافع الغريزية التي تكفل له تلاحمه ومن حيث استبدال مثال الأنا بموضوع؛ لكن ينضاف في الجمهور إلى جميع هذه السمات تماهي كل فرد مع مجموع الآخرين، وهو التماهي الذي ربما أتاح إمكانيته، بدائياً، التماثل في الموقف من الموضوع.

وهاتان الحالتان الأخيرتان، النوم والتشكيل الجماعي، هما من المخلقات

١٤ - انظر: الطوطم والحرام، الفصل الثاني (الخاتمة): «التابو والازدواجية الوجدانية».

الموروثة عن التكوين النسالي PHYLOGENIE للييدو البشري، إذ يبقى النوام على قيد الوجود في شكل استعداد مسبق، والجمهور في شكل بقيا مباشرة. ومن شأن حلول الميول الجنسية المكفوفة عن الهدف في هاتين الحالتين محل الميول الجنسية المباشرة أن ييسر الانفصال بين الأنا ومثال الأنا، وهو الانفصال الذي كان قد بدأ مع الحالة الحيئية.

ويفترق العصاب عن هذه السلسلة. إنه يتركز، هو الآخر، على إحدى خصائص تطور اللييدو البشري، على ما يمكن أن نسميه بالتمفصل المزدوج للوظيفة الجنسية المباشرة، من جراء توقفها عن التطور في مرحلة الكمون^(١٥). ويتقاسم العصاب، بحكم ذلك، مع النوام والتشكيل الجماعي الطابع النكوصي العديم الوجود في الحالة الحيئية. وهو يحدث كلما تعذر أن يتم الانتقال بنجاح تام من الدوافع الغريزية الجنسية المباشرة إلى دوافع غريزية جنسية مكفوفة من حيث الهدف. وينظر صراع بين الدوافع التي أنجزت هذا التطور بعد أن امتصها الأنا وتمثلها، وبين كسور أو أجزاء من هذه الدوافع ذاتها انبثقت من اللاشعور المكبوت - مثلها في ذلك مثل غيرها من المشاعر والرغبات المكبوتة كبتاً تاماً - وراحت تطالب بإشباع مباشر. وللعصاب مضمون فائق الغنى، لأنه يشمل، من جهة أولى، جميع العلاقات الممكنة بين الأنا والموضوع، سواء تلك التي بقي فيها الموضوع محافظاً عليه أم تلك التي جرى فيها التخلي عنه أو إفساح مكان له في الأنا نفسه، ومن الجهة الأخرى العلاقات الناشئة عن المنازعات بين الأنا ومثال الأنا.

١٥ - انظر: نظرية الجنسية، الطبعة الخامسة، ١٩٢٠، ص ٩٤ (انظر: ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية، في المجلد ٤ من المؤلفات شبه الكاملة) «م».

تأملات راهنة
حول الحرب والموت
ونصوص أخرى

تقديم

كتب فرويد هذا النص ونشره في مجلة إيماغو عام ١٩١٥، وذلك بعد فترة وجيزة من اندلاع الحرب العالمية الأولى التي كانت في حينه أضرى حرب عرفها البشر في تاريخهم قط.

وقد اعتمدنا في ترجمة هذا النص، الذي لم يسبق لنا نشره بالعربية، على الترجمة الفرنسية الصادرة عن منشورات بايو عام ١٩٨١ بقلم كل من بيير كوتيه وأندريه بورغينيون وأليس شرقي. ثم راجعنا ترجمتنا على ضوء الترجمة الجديدة الصادرة عام ٢٠٠٤ عن المنشورات الجامعية الفرنسية في المجلد الثالث عشر من أعمال فرويد الكاملة.

ج. ط

تأملات راهنة حول الحرب والموت

الحرب تقشع أوهامنا

لسنا نستطيع، ونحن مأخوذون في دوامة زمن الحرب هذا ومفتقرون إلى المعلومات الكافية التي لا تأتينا أصلاً إلا من طرف واحد، وبدون أن تتاح لنا الفرصة للوقوف على مسافة ما من التغييرات الكبيرة التي حدثت مؤخراً أو هي في سبيلها إلى الحدوث، وبدون أن يكون لنا منفذ إلى المستقبل الذي هو قيد الصنع اليوم، لسنا نستطيع أن ندرك ما الدلالة الفعلية للإثارات التي تحاصرنا من كل صوب وما القيمة التي ينبغي أن نعطيها للأحكام التي نطلقها.

ويرأى لنا أنه لم يسبق قط لحدث ما أن دمر مثل هذا القدر الهائل من التراث الثمين المشترك بين الإنسانية قاطبة، وأحدث مثل ما أحدثه من بلبلة في العقول الأكثر صحة، وخفض إلى أدنى الحضيض ما كان سامق الارتفاع. بل إن العلم نفسه قد فقد نزاهته وتجرده الرصين عن الغرض. فالعاملون في خدمته لم يعد لهم من همّ، وقد تقرّحت أنفسهم إلى أقصى درجة، سوى السعي إلى أن يستحصلوا منه على أسلحة تتيح لهم بدورهم أن يسهموا في المعركة ضد العدو. فالعالم الأنثروبولوجي يسعى إلى أن يثبت أن الخصم ينتمي إلى عرق أدنى ومنحط. والعالم النفسي يشخص لدى هذا الخصم عنه اضطرابات عقلية ونفسية. ولكن من المحتمل أننا نحن أنفسنا نستشعر مساوئ عصرنا هذا على نحو مبالغ فيه إلى حدّ يتعذر معه علينا أن نقارن بينها وبين مساوئ عصور أخرى ما تسنى لنا أن نعيشها وما لحق بنا من أذاها شيء. إن الفرد، الذي ما صار هو نفسه محارباً ولم يتحول إلى دولاّب لامتناهي الصغر في آلة الحرب الضخمة، يشعر بالضياح والتيه وبالعجز عن أي أداء. والأرجح، فيما أعتقد، أنه سيرحّب في هذه الحال بأي بادرة من شأنها أن تسهّل عليه أن يتعرّف إلى نفسه وإلى

أفكاره ومشاعره في دهاليز عالمه الداخلي. ومن جملة العوامل المسؤولة عن البؤس النفسي لأولئك الذين يعيشون بعيداً عن جبهة الحرب والذين يلقون مشقة كبيرة في مقاومته والتحكم به ثمة عاملان أوّد أن أسلّط عليهما الضوء وأعالجهما هنا: انقشاع الأوهام الذي تمخّضت عنه هذه الحرب والموقف الجديد الذي تفرضه علينا، مثلها هنا مثل سائر الحروب، تجاه الموت.

حين أتكلّم عن انقشاع الوهم فليس يعسر على كائن من كان أن يفهم ما أنيه. وبدون أن تكون بالمرء حاجة إلى أن يكون رسولاً من رسل الرحمة، ومع الاعتراف بالضرورة البيولوجية والسيكولوجية للمعاناة والتألم في اقتصاد الحياة البشرية، فليس له أن يمتنع عن إدانة الحرب في وسائلها وغاياتها جميعاً وعن الصبر إلى توقف عجلة الحروب قاطبة. صحيح أنه قد يقول قائل إن الحروب لا يمكن أن تتوقف ما دامت الشعوب تحيا في شروط وجود متفاوتة أشدّ التفاوت، وما دامت تختلف ذلك الاختلاف الجذري في تقييم القيم ذات الصلة بالحياة الفردية، وما دامت الأحقاد التي تفرّق بينها تتغذى بقوى غريزية على مثل تلك الشدة والتجذر داخل النفس البشرية. وبناء على ذلك، فقد ألّفنا الفكرة القائلة بحتمية اندلاع الحروب، على مدى سنوات وسنوات بعد، بين الشعوب البدائية والشعوب المتمدنية، كما بين الأعراق التي يفصل بينها حاجز اللون، بله بين بعض الشعوب الأوروبية الصغيرة التي لم يقيّض لها أن تتقدم، أو التي نكصت إلى الوراء. ولكن كان لنا أيضاً أن نجرؤ على الأمل بمسار آخر. فقد توقعنا من الأمم الكبيرة المنتمية إلى العرق الأبيض والسائدة على العالم، والتي على عاتقها تقع مهمة قيادة الجنس البشري، والتي كنا نعلم أنها معنية بالذود عن بعض المصالح المشتركة للعالم قاطبة، والتي ندين لها بالتقدم التقني الذي أتاح لها أن تسيطر على الطبيعة، كما بالقيم الحضارية الفنية والعلمية، أقول: من هذه الشعوب حصراً كنا نأمل أن نهتدي إلى طريقة أخرى غير الحرب في تسوية خلافاتها ومنازعاتها على المصالح. فكل أمة من هذه الأمم كانت استحدثت لكل فرد من الأفراد الذين تتألف منهم معايير أخلاقية عالية ألزمته بالتقيّد بها في مسلكه في الحياة إذا كان يحرص على أخذ حصّته من خيرات الحضارة

المشتركة. وقد كانت هذه المتطلبات، الصرامة كل الصرامة في غالب من الأحيان، تقتضي منه الشيء الكثير: مجهوداً كبيراً للحدّ من رغباته وللغزوف عن العديد من إشبعاته الغريزية. وقد كان محظوراً عليه، في المقام الأول، أن يستغلّ المزايا الخارقة التي يوفّرها له اللجوء إلى الكذب والخداع في التنافس مع أقرانه. فالدولة المتمدينة تعتبر التقيّد بتلك المعايير الأخلاقية أساس وجودها، وتتدخل بمنتهى الصرامة فيما لو اجترأ أحدهم على انتهاكها، وتنظر بعين الغضب في الغالب إلى كل من تحدّثه نفسه بإخضاعها للتمحيص النقدي. وعليه، كان لنا أن نفترض أنه عاقد العزم هو نفسه على احترامها، وأنه لا يدخل في نيّته في حال من الأحوال أن يأتي أمراً إذاً حيالها، وإلا يكون قد نفى بنفسه أسس وجوده بالذات. وأخيراً، كان بوسعنا أن نفترض أنه لا يزال ثمة وجود في حضن تلك الأمم الكبيرة المتمدينة لرسابات إثنية، غير مرغوب فيها على العموم من قبل سائر السكان، ولم يُسمح لها بالتالي إلا على مضض وكراهة بالمشاركة، ولو بصورة جزئية، في المجهود الحضاري المشترك مع أنها كانت دللت على كفاءة كافية للاضطلاع بمثل هذه المهمة. غير أنه كان مباحاً لنا، بالمقابل، أن نتكهّن بأن الشعوب الكبيرة قد اكتسبت وعياً كافياً بما يجمع بينها وتسامحاً كافياً أيضاً تجاه ما يفرّق بينها بحيث لا تعود إلى الخلط، على نحو ما كان معمولاً به العصور الكلاسيكية القديمة، بين «الغريب» و «العدو».

وإنما عن ثقة بذلك الاتحاد بين الشعوب المتمدينة بادر أفراد لا يحصى لهم عدّ إلى هجر مقام سكناهم في أوطانهم ليرتحلوا للإقامة في بلد من البلدان الأجنبية وليربطوا وجودهم بالعلاقات التي تعقدها فيما بينها الشعوب الصديقة. أما ذاك الذي لم تجبره تكاليف الحياة على البقاء أسير مكانه فقد كان بوسعه أن يتمتع بفوائد العديد من البلدان المتمدينة ومحاسنها بحيث يتاح له أن يصطنع لنفسه وطناً أكبر وأوسع، يكون في وسعه أن يتقلّب فيه بدون أن يصطدم بعقبات وبدون أن يثير شكوكاً، وأن يتمتع بالتالي بالبحر الأزرق والبحر الرمادي^(١)، ببهاء القمم الثلجية وجمال السهول الخضراء، بسحر الغابة الشمالية وروعة النبات المتوسطي،

١ - كناية عن البحر الأبيض المتوسط والمحيط الأطلسي. «م».

بالمشاعر التي تثيرها في نفسه المشاهد التي ترسم في أديمها ذكريات تاريخية كبرى وبهدوء الطبيعة البكر وسكينتها. إن هذا الوطن الجديد كان بالنسبة إليه متحفاً أيضاً، مليئاً بجميع الكنوز التي أبدعها فنانون البشرية الحضارية وأورثوها لمن بعدهم منذ قرون متعاقبة. وكان في وسعه، وهو يجوب في هذا المتحف من قاعة إلى أخرى، أن يعاين ويتعرف بغير ما تحيّر تنوع أنماط الكمال التي أنتجها تمازج الأجناس والمسار التاريخي وخصوصية الأرض/الأم لدى شركائه الجدد في الوطن. هنا كانت طاقة جامدة وعادمة المرونة قد تطورت إلى أعلى درجة، وهناك رأى النور فن تجميل الحياة، وفي مكان آخر أيضاً تطور معنى النظام والقانون، وتبلورت هذه أو تلك من الصفات التي جعلت من الإنسان سيد الأرض.

لا ننسى أيضاً أن كل مواطن من مواطني عالم الحضارة قد خلق لنفسه «بارناساً» و«مدرسة أثينية» خاصة به^(٢). ومن بين سائر المفكرين والشعراء والفنانين من الأمم كافة اختار أولئك الذين افترض أنه مدين لهم بخير ما بات متاحاً له من متعة الحياة ومن فهم لها، والذين ربط بينهم، من خلال ما يعتمل في نفسه من مشاعر التبجيل، وبين الخالدين من الأقدمين كما بين الأساتذة المؤلفين لديه ممن يتكلمون بلغته ذاتها.

ولم يكن أحد من أولئك الرجال العظام يبدو له غريباً لمجرد أنه كان تحدث بلغة أخرى، سواء منهم ذلك المستكشف الفذ للأهواء البشرية، أو ذلك العابد المتوّلّ بالجمال، أو ذاك النبي المنذر بالعنف أو الساحر اللاذع لللسان؛ ومع ذلك ما أنحى على نفسه باللائمة قط بتهمة الارتداد عن أمته وعن لغته الأم الحبيبة إلى نفسه.

ولقد كان يتفق أن ترتفع بين وقت وآخر أصوات تفسد عليه صفو استمتاعه

٢ - بارناس: جبل في اليونان كان مكرساً لعبادة إله الشعراء أبولون، وقد غدا رمزاً لمقام الشعراء، ومن هنا وقع الاختيار عليه ليكون اسماً للحركة الشعرية الفرنسية التي رأت النور في القرن التاسع عشر والتي كان شعارها: «فن الشعر للشعر» رداً على من كانوا يطالبون الشعراء بالالتزام الاجتماعي والسياسي. وقد كان للمدرسة البارناسية تأثيرها على كبار شعراء فرنسا من أمثال بودلير وفولير.

أما «مدرسة أثينا» فهي جدارية فيفسائية ضخمة اشتغلها رافائيل لحساب الفاتيكان في الأعوام ١٥٠٨ - ١٥١٢، وهي تصوّر ثمانين وخمسين شخصية من كبار ممثلي الفكر البشري بدءاً بسقراط وأفلاطون وأرسطو وانتهاء بابن رشد ورافائيل نفسه. «م».

هذا بعشرة الحضارة، زاعمة أن الحروب محتومة ولا سبيل إلى تجنبها حتى بين المتزاملين في الحضارة، وذلك من جراء الفوارق والخلافات الضاربة في القدم. ولقد أينا في حينه أن نصدّق تلك الأصوات؛ ولكن إذا كانت مثل تلك الحرب محتومة حقاً فكيف كان لنا أن نتصورها؟ بلى، لقد كان لنا أن نحسب أنها ستكون فرصة ليدلل بنو الإنسان على مدى التقدم في شعورهم الجماعي الذي يربط بينهم منذ أن أعلن نواب الأمفكتيونات اليونانية^(٣) حظر تدمير أية مدينة تنتمي إلى الاتحاد، وحظر إتلاف كروم زيتونها أو قطع موارد المياه عنها. أو أنها ستكون بمثابة هدنة في حرب فروسية تقتصر على إعلان انتصار أحد الطرفين المتنازعين، وتتحاشى بقدر الإمكان إنزال آلام كبيرة ليس من شأنها أن تسهم بأي قسط في تقرير نتيجة الحرب، مع إعطاء الحصانة للجريح المكروه على ترك القتال وللطبيب وللممرض اللذين يعملان على تضميد جراحه. وهذا، بطبيعة الحال، مع إيلاء أقصى المراجعة للفئات غير المقاتلة من السكان والنساء اللواتي يبقين في منأى عن مهنة الحرب وللأطفال الذين متى ما شتّبوا عن الطوق وصاروا في سن الرشد غدوا أصدقاء بعضهم بعضاً ومتعاونين فيما بينهم من كلا الطرفين. وهذا فضلاً عن المحافظة على المشاريع والمؤسسات الدولية التي كانت تجسّدت فيها وحدة الحضارة في زمن السلم.

وبديهي أن حرباً كذلك ما كان لها ألا تكون أيضاً مصدراً لأهوال ولحن يصعب تحملها، ولكن ما كان لها أيضاً أن توقف تطور علاقات أخلاقية بين تلك الوحدات الكبيرة من البشر كما تتمثل بالشعوب والدول.

ولكن ها هي ذي الحرب، التي ما كنا نريد أن نصدقها، تندلع وتجلب معها... انقشاع الوهم. حرب ليست أكثر دموية وأشدّ تدميراً من كل الحروب السابقة بسبب التفنن المتعظم في الأسلحة الهجومية والدفاعية فحسب، ولكنها لا تقل أيضاً قسوة ووحشية وشراسة عما سبقها من الحروب. ولقد وضعت نفسها فوق جميع القيود التي جرت العادة على الالتزام بها في زمن السلم والتي

٣ - الأمفكتيون: هيئة تمثيلية عن سكان المدن المتجاورة في اليونان القديمة كانت تجتمع في المعابد للحؤول دون نشوب الحروب فيما بينها. «م».

يطلق عليها اسم حقّ الشعوب، وتجاهلت حقوق الجرحى والأطباء والفارق الواجب أخذه بعين الاعتبار بين القسم المحارب والقسم غير المحارب من السكان وحرمة الملكية الخاصة. فهي تدمر بغضب أعمى كل ما يعترض سبيلها كما لو أنه لن يعود هناك بعدها بشر ولا مستقبل ولا سلم. وهي تمزق شرّ تمزيق جميع الأواصر التي كانت تجمع بين الشعوب المتصارعة وتهدد بأن تخلّف وراءها حقداً وضغينة لن يسمحا لأمد طويل من الزمن لتلك الأواصر بالانعقاد ثانية.

كذلك فقد كشفت هذه الحرب عن ظاهرة يعزّ تصورها: انحسار في التعارف والتفاهم بين الشعوب المتحضرة إلى حدّ بات واحداً ينقلب على الآخر وملؤه الحقد والكراهية. بل أدهى من ذلك، فإن واحدة من كبرى أُم الحضارة^(٤) غدت اليوم مكروهة إلى حدّ لم يعد مستبعداً معه احتمال المجازفة بحذفها من لائحة الأسرة البشرية المتحضرة بوصفها «همجية»، وهذا على الرغم من عظيم مساهماتها التي دلت بها على انتمائها إليها. وإننا لنحيا على أمل أن يأتي التاريخ، فيما إذا قُيِّض له أن يكتب بتجرّد، بالدليل على أن هذه الأمة على وجه التحديد - الأمة التي بلغت نكتها والتي في سبيل انتصارها يحارب أعزاء لنا - هي التي كانت الأقلّ تعدياً على قوانين الحضارة الإنسانية. ولكن من يحقّ له في زمن كهذا أن ينصّب نفسه قاضياً ليحكم في قضيته الخاصة؟

إن الشعوب تمثّلها إجمالاً الدول التي تكوّنوها هذه الشعوب نفسها، والدول تمثّلها الحكومات التي تقودها، وكل من ينتمي إلى أمة من الأمم يمكنه أن يلاحظ، باستفطاع، أن ما يجري في هذه الحرب هو عين ما كان حدس به حدساً غامضاً في زمن السلم، وهو أن الدولة إذا كانت تمنع الفرد من اللجوء إلى البغي والجور فما ذلك لأنها تريد أن تلغيهما، وإنما لأنها تريد أن تحتكر اللجوء إليهما على نحو ما تحتكر الملح والتبغ. إن الدولة التي تخوض حرباً تبيح لنفسها كل ضروب الظلم وكل أشكال العنف الذي لو أتى الفرد قدراً طفيفاً منه للحقه الخزي والشنان. ولا تتردد الدولة في أن تلجأ، في مواجهة العدو، ليس فقط إلى الخداع

٤ - المقصود بها طبعاً النمسا. «م».

المباح، بل كذلك إلى الكذب الأشر والمقصود، وهذا إلى حدّ يتعدى كل ما جرى في حروب آنفة. إن الدولة تفرض على المواطنين الحدّ الأقصى من الطاعة ومن التضحيات، ولكنها تعاملهم كقُصّر، فتخفي عنهم الحقيقة وتُخضع جميع الاتصالات وجميع أشكال التعبير عن الرأي لرقابة تجرّد الناس، المحبطين أصلاً كل الإحباط فكرياً، من أية قدرة على المقاومة في مواجهة وضع صعب أو كارثة جديدة. وهي تحلّ نفسها من كل المعاهدات ومن جميع الاتفاقيات التي تربطها بغيرها من الدول، وتعتزف بلا مخافة بشراستها وضراوتها وطمأها إلى القوة، مطالبة الفرد بأن يؤيد ويبارك لها ما تفعله باسم الوطنية.

ألا لا يعلّ هنا صوت أحدهم ليقول لنا إن الدولة لا تستطيع أن تتخلى عن اللجوء إلى العنف والجور، لأنها لو عزفت عن ذلك لوضعت نفسها في موضع الدونية. فالتقيّد بالقواعد الأخلاقية والعزوف عن الممارسة الفظة والعنيفة للقوة هو في العموم أمر يعود بالخسارة على الفرد أيضاً، والدولة لا تدلل إلا في أحوال نادرة على القدرة على تعويضه عن التضحية التي تطالبه بها. أضف إلى ذلك أنه ليس لنا أن تأخذنا الدهشة إذا ما لاحظنا أن تراخي العلاقات الأخلاقية بين الفرديات الجماعية الكبيرة التي تتألف منها الإنسانية لا مناص من أن تكون له انعكاساته على أخلاقية الفرد المفرد: ذلك أن ضميرنا ليس ذلك الحَكَم الذي لا تلين له قناة على نحو ما يصفه لنا الكتاب الأخلاقيون؛ إذ إنه في أصوله محض «خَصَر اجتماعي»، لا أكثر. وحيثما غاب الحساب واللوم من طرف الجماعة توقف أيضاً قمع الشهوات الدنيئة واقترف بنو البشر من أفعال القسوة والمكر والخيانة والهمجية ما كان يُعتقد اقترافه بحكم المستحيل بدالة المستوى الذي ارتقوا إليه من الحضارة.

على هذا النحو قد يراود مواطن العالم المتحضر الذي تكلمنا عنه أعلاه شعور بالحيرة والضياع في عالم بات بالنسبة إليه غريباً بعد الدمار الذي حاق بوطنه الكبير والحراب الذي عصف بالأملات العامة والإذلال الذي طال شركائه في الوطن المنقسمين على أنفسهم.

يبد أن خيبته هذه تستدعي من قبلنا بعض ملاحظات نقدية. فهي، والحق

يقال، ليس لها ما يبررها، إذ إنها لا تعدو أن تكون انقشاعاً لوهم. والأوهام من شأنها أن تفيدينا بقدر ما توفر علينا مشاعر الكدر وتحرك فينا مشاعر الرضى. ومن ثم لا مناص لنا من أن نسلّم بأنها قد تصادم ذات يوم الواقع، وخير ما نفعله في هذه الحال هو أن نقبل بلا شكوى ولا تذر بتحطمها من جراء ذلك الصدام.

والحال أن هذه الحرب قد قشعت ما كان يساورنا من أوهام لسبيين: أولاً الطابع اللاأخلاقي لسلوك الدول إزاء جيرانها مع أنها تنصّب من نفسها حارسة على المعايير الأخلاقية في الداخل، وثانياً فظاظة السلوك وشراسته من جانب الأفراد على نحو ما كان لنا أن نتوقع صدورهما عن معتبرون أنفسهم ممثلين لأرقى أشكال الحضارة الإنسانية.

ولنبداً بهذه النقطة الأخيرة ولنحاول أن نعبر في صيغة واحدة دقيقة وموجزة عن التصور الذي نريد إخضاعه لفحص نقدي. وبالفعل، كيف يتم في العادة تصور المسار الذي بفضل يرقى الفرد إلى درجة عليا من الأخلاقية؟ إن الجواب الأول هو ذاك الذي يؤكد ما يلي: إن الإنسان يولد نبيلاً وطيباً. ولكن هذا جواب عديم القيمة، ولا حاجة بنا إلى أن نتوقف عنده هنا. أما الجواب الثاني فيسلّم بأن المسألة بالضرورة مسألة تطور، وبمقتضاها، وتحت تأثير التربية والسياس الحضاري، تُستأصل بالتدرج نوازع الشر لتحل محلها نوازع الخير. ولكن إذا كان هذا هو فعلاً واقع الحال فكيف لنا ألا نُدهش ونحن نعاين ما تحرزه النوازع الشريرة من نجاح في انتزاع الغلبة من جديد ومن قدرة على التظاهر بمنتهى الحدة والعنف؟

إن هذا الجواب الثاني ينطوي بدوره على دعوى لا نجد بداً من التصدي لدحضها. ذلك أن النوازع الشريرة لا تختفي ولا تستأصل أبداً. والأبحاث التحليلية النفسية تدلّ، على العكس، أن الشرط الأكثر صميمية وعمقاً في الإنسان يتألف من نوازع غريزية ذات طبيعة أولية، وأن هذه الحائث متماثلة لدى الناس قاطبة، وأنها تنزع إلى إشباع حاجات بدائية محددة. وهذه النوازع ليست بحد ذاتها خيرة ولا شريرة. وإنما نحن الذين نصنّفها، هي وتظاهراتها، في هذه الحائث أو تلك تبعاً لعلاقاتها بحاجات المجتمع البشري ومتطلباته. ومن المسلم به

أن جميع النزاعات التي يشجبها المجتمع بوصفها شريرة (النزاع الأنانية والعدوانية مثلاً) تؤلف جزءاً من تلك الحاثات والنزاع البدائية.

إن هذه الحاثات والنزاع البدائية تخضع لتطور طويل الأمد قبل أن تشق طريقها إلى التظاهر العلني لدى الإنسان الراشد. فهي تخضع لضروب من الكف، وتوجّه نحو أهداف مغايرة ومجالات مابينة، وينصهر بعضها مع بعضها الآخر، وتغيّر مواضعها، وتنقلب جزئياً على الشخص الحامل لها. وقد توحى لنا بعض التشكيلات الارتجاعية التي نردّ بها على بعض الدوافع الغريزية بحدوث تغيّر في مضمون هذه الدوافع كما لو أن الأنانية انقلبت إلى غيرية، والقسوة إلى شفقة. وما يشجع هذه التشكيلات الارتجاعية أن بعض النزاع الغريزية تتظاهر من البداية تقريباً في شكل أزواج من الأضداد - وهذه ظاهرة لافتة فعلاً للنظر وغريبة عن الوعي الشعبي وعليها نطلق اسم «الأزدواجية الوجدانية»^(٥). ولعل أسهل ما يمكن لنا أن نلاحظه وندركه بالفكر هو أن النزوع إلى الحب بقوة والنزوع إلى الكره بقوة غالباً ما يجتمعان لدى الشخص نفسه. ويضيف التحليل النفسي إلى هذا أنه لا يندر أن يتخذ هذان النزوعان العاطفيان المتعارضان الشخص ذاته موضوعاً لهما.

وإنما بعد أن يتم التغلب على مثل هذا التقلب في «النزاع الغريزية» ينبثق ما يسمى بالطبع لدى الإنسان، هذا الطبع الذي لا يمكن تصنيفه، كما هو معروف، بواسطة محض طباق من الأوصاف مثل «طيب» و«شرير». فالإنسان نادراً ما يكون «طيّباً» كل الطيبة أو «شريراً» كل الشر، أو «طيّباً» في هذا الظرف و«شريراً» في ظرف آخر. وقد أبانت لنا التجربة عن واقعة لافتة للنظر: فكثيراً ما يكون الوجود المسبق لدى الطفل لنزاع شريرة عاتية هو الشرط الأول لتوجّه الراشد مستقبلاً نحو «الطيبة». والأطفال الذين يدللون على أنانية كبيرة في أول عمرهم قد يغدون هم المواطنين الأكثر نزوعاً إلى الإحسان والأكثر استعداداً لتحمل التضحيات. والغالبية الكبيرة من دعاة الرحمة ورسلي الإحسان والمحبة وحماة

٥ - هذا مصطلح يقوّم فرويد بمديونته به للطبيب النفسي السويسري يوجين بولر (١٨٥٧ - ١٩٣٩) الذي اعتبر الأزدواجية الوجدانية أهم أعراض الهستيريا. (م).



الحيوانات غالباً ما يكونون دلولاً في طفولتهم على منزع سادي وعلى قسوة مفرطة في معاملة الحيوانات.

إن تحوّل النواز «الشريرة» هو من نتاج عاملين فاعلين في اتجاه واحد، أحدهما داخلي وثانيهما خارجي. ويتجلى العامل الداخلي من خلال التأثير الذي تمارسه على النواز الشريرة (أو فلنقل، إذا شئنا، النواز الأنانية) الطاقة الإيروسية أو الحاجة التي تساور الإنسان إلى الحبّ (بأوسع معاني الكلمة). ومع انضمام هذه المقومات الإيروسية تتحول النواز الأنانية إلى نواز اجتماعية. فالإنسان لا يلبث أن يدرك أن كونه محبوباً هو مزية يمكنه بل يتوجّب عليه أن يضحي في سبيلها بمزايا أخرى عديدة. أما العامل الخارجي فيتمثل بالضغط الذي تمارسه التربية التي تجعل من نفسها ناطقة بلسان مطالب البيئة الحضارية والتي تخلي مكانها لاحقاً للتدخل المباشر لهذه البيئة نفسها. والحق أن الحضارة ما أمكن لها أن ترى النور وأن تتطور وتتقدم إلا بفضل العزوف عن إشباع بعض الحاجات، وهي تتطلب من كل قادم جديد أن يعزف بدوره عن مثل ذلك الإشباع. وفي مجرى حياة الفرد المفرد يحدث تحول متواصل للإكراه الخارجي إلى إكراه داخلي. ومن جراء التأثير المتواصل للبيئة الحضارية يتحول عدد أكبر فأكبر باستمرار من النواز الأنانية إلى نواز اجتماعية بفضل الإمدادات الإيروسية. ويمكننا أخيراً أن نسلم بأن كل إكراه داخلي شقّ عن مفعوله في مسار تطور الإنسان لم يكن في الأصل، أي في مجرى تاريخ الإنسانية، سوى إكراه خارجي. فمن يولد اليوم من بني الإنسان يحمل معه إلى العالم استعداداً مسبقاً - عن طريق الوراثة - لتحويل النواز الأنانية إلى نواز اجتماعية، وهو استعداد ينجز بنجاح هذا التحويل من خلال الاستجابة لمحرّضات طفيفة في غالب الأحيان. بيد أن ثمة نواز أخرى يطرأ عليها مثل ذلك التحويل، لا بفضل استعداد وراثي، بل تحت ضغط عوامل خارجية. وعلى هذا النحو يخضع الفرد ليس فقط لتأثير بيئته الحضارية المعاصرة، بل أيضاً لتأثير الوسط الذي كان عاش فيه أسلافه.

وإطلاقاً اسم القابلية للتكيف الحضاري على القدرة المتاحة للإنسان لتحويل

نوازه الأنانية تحت تأثير العوامل الإيروسية، يسعنا القول إن هذه القابلية تتألف من عنصرين، أحدهما فطري والآخر يُكتسب في مجرى الحياة، وإن العلاقات بين هذين العنصرين، كما بين كل عنصر منهما وبين النوازع التي لم يطرأ عليها مثل ذلك التحويل الإيروسى/الاجتماعى، متنوعة للغاية.

إننا نميل، بصورة عامة، إلى أن نعزو قيمة مغالى فيها إلى ما هو فطري في النزوع إلى الحياة المتحضرة، كما أننا نحازف بالمغالاة في مدى القابلية للتكيف الحضارى في حال بقاء الحياة الغريزية على بدائيتها، أي أننا ننزع إلى أن ننصوّر البشر «أفضل» مما هم عليه في الواقع. وفي الحقيقة، ثمة عامل آخر بعد يشوش علينا حكمنا ويحدو بنا إلى أن نكون متفائلين أكثر مما ينبغي.

إن النوازع الغريزية لدى غيرنا من الناس لا تقع بطبيعة الحال تحت إدراكنا المباشر. فنحن إنما نستنتجها من أفعالهم ومن سلوكهم بربطنا إياها بدوافع يكمن مصدرها في حياتهم الغريزية. بيد أن استنتاجنا هذا يكون بالضرورة مغلوّطاً في عدد كبير من الحالات. فالأفعال عينها، التي نحكم عليها بأنها «صالحة» عندما ننظر إليها من زاوية الحياة المتحضرة، يمكن أن تكون قد تولدت تارة عن دوافع «نبيلة» وأخرى عن دوافع غير نبيلة. والمنظرون الأخلاقيون لا يطلقون صفة الصلاح إلا على الأعمال التي تعبّر عن نوازع غريزية صالحة ويرفضون إطلاق هذه الصفة على الأعمال التي لا تلي هذا الشرط. لكن المجتمع، الذي لا تقوده سوى الاعتبارات العملية، لا يولي هذا التمييز اهتماماً بالته، بل يكفيه أن يتقيد الإنسان في مسلكه وأفعاله بمقتضيات الحياة المتحضرة بدون أن يولي دوافعه اعتباراً.

لقد رأينا أن الإكراه الخارجى الذي تمارسه التربية والبيئة على الإنسان يلعب دوراً كبيراً في توجيه حياته الغريزية نحو الخير، ويسهم في قلب الأنانية إلى غيرية. لكن الإكراه الخارجى لا يؤتي بالضرورة أو بانتظام مثل هذا المفعول. والتربية والبيئة لا تكتفيان بتوزيع جوائز حيّة، بل تضطّران أيضاً إلى اللجوء إلى وسائل تشجيعية وردعية أخرى تتمثل بالمكافآت والعقوبات. وعلى هذا النحو كثيراً ما يتفق لأولئك الذين تؤثر بهم هذه المكافآت والعقوبات أن يتصرفوا

بكيفية صالحة ومحمودة بدون أن تنهذب حياتهم الغريزية، وبدون أن تتحول نوازعهم الأنانية إلى نوازع اجتماعية. وخلاصة القول: إن النتيجة واحدة في الحالتين كليهما، وبعض الظروف الخاصة هي وحدها التي تظهر للعيان ما إذا كان هذا الفرد أو ذاك يتصرف دوماً تصرفاً صالحاً لأنه مدفوع إلى ذلك بنوازعه الغريزية، وما إذا كان فرد آخر لا يتصرف مثل ذلك التصرف الصالح إلا إذا كان سلوكه الحضاري هذا يعود عليه بمكاسب من منظور مراميه الأنانية. ولكن معرفتنا السطحية بالأفراد لن تضع في متناولنا أية وسيلة للتمييز بين الحالتين، ومن المؤكد أن تفاؤلنا هو ما سيقودنا إلى المبالغة في تقدير عدد الأفراد الذين طرأ عليهم مثل ذاك التحول الحضاري.

هكذا يكون المجتمع المتحضر، الذي يتطلب من الناس سلوكاً صالحاً، بدون أن يولي اهتماماً للأساس الغريزي لعملهم، قد فاز بطاعة عدد كبير من الناس لآمر الحضارة بدون امتثال منهم لطبيعتهم الخاصة. وبتشجيع من هذا النجاح انساق إلى التصعيد في مطالبه الأخلاقية إلى أقصى حدٍّ مستطاع، مرغماً بذلك أعضائه على المزيد من الابتعاد عن جبلتهم الغريزية. وهكذا يجد هؤلاء الآخرون أنفسهم مكرهين على تحمُّل قمع دائم لدوافعهم الغريزية. أما ما ينجم عن ذلك من توتر فيفصح عن نفسه في تلك المظاهر اللافتة للنظر والمتمثلة بردود فعل تعويضية. وفي ميدان الحياة الجنسية، حيث يصعب أن يصيب مثل ذلك القمع نجاحاً، تتظاهر ردود الفعل على شكل اضطرابات عصبية. وصحيح أن الضغط الذي تمارسه الحضارة في ميادين أخرى لا يتمخض عن عواقب مَرَضِيَّة، ولكنه يترجم عن نفسه في التشوهات التي تطرأ على الطباع وفي الاستعداد الدائم لدى الدوافع الغريزية المكبوتة للانجاس من جديد. وللاندفاع إلى طلب الإشباع عند سنوح أول فرصة. وكل من يجد نفسه مضطراً على هذا النحو إلى أن يتقيّد باستمرار في سلوكه بالقواعد والأحكام التي لا تمثل تعبيراً عن نوازعه الغريزية، يعيش من وجهة النظر السيكلوجية فوق مستوى إمكانياته ويستأهل موضوعياً أن يوصف بأنه مراء، سواء أكان واعياً أم غير واع لهذا الفارق. ومما لا شك فيه أن حضارتنا الراهنة مؤاتية إلى أقصى حدٍّ لتطور هذا الشكل من الرياء. بل قد

يكون في وسعنا المضي إلى حدّ القول بأنها تقوم في أساسها على هذا الرياء، وبأنها ستكون مضطرة إلى القبول بتعديلات وتغييرات بعيدة الأثر فيما لو عمد البشر إلى مطابقة طريقتهم في الحياة مع الحقيقة السيكلوجية. وهكذا نجد أن عدد المتحضرين المرائين يفوق بما لا يقارن عدد المتحضرين الأصلاء، بل قد يمكننا التساؤل عما إذا لم يكن شطر من هذا الرياء ضرورياً لبقاء الحضارة لأنه من غير المحقق الوصول إلى مثل هذه النتيجة في حال الاكتفاء بالتنظيم الحالي للقابلية للتكيف الحضاري. ومن ناحية أخرى، إن بقاء الحضارة، ولو حتى على هذا الأساس المشكوك فيه، من شأنه أن يفسح مجالاً للأمل بأن كل جيل جديد سيشقّ الطريق إلى تعديل غريزي متواصل، وحامل بالتالي لحضارة أفضل.

إن ما تقدم من النقاش يحمل لنا بذاته عزاء أول: فما انتابنا من أسى ومن خيبة أمل مؤلمة من جراء السلوك غير المتحضر لشركائنا في المواطنة في العالم في أثناء هذه الحرب لم يكن لهما ما يبررهما. فقد كان مستندنا فيهما إلى وهم وقننا جميعاً في شراكه. فواقع الأمر أنهم لم ينحدروا إلى الحدّ الذي كنا نخشاه لأنهم لم يرتفعوا أصلاً قط إلى المستوى الذي كنا نتوخاه منهم. فأن تكون الوحدات البشرية الفردية الكبيرة، من شعوب ودول، قد أعتقت نفسها، في مواجهة بعضها بعضاً، من الكوابح الأخلاقية، فهذا بالضبط ما حثّها - وهو أمر مفهوم لنا - على إعتاق نفسها لفترة ما من ضغط الحضارة عليها وعلى إشباع مؤقت أيضاً لدوافعها الغريزية المكبوحة. وظاهر الأمر أنه لم يحدث أي صدع في الأخلاقية النسبية السارية المفعول داخل الحدود القومية لكل منها.

يبد أنه بوسعنا أن نكوّن لأنفسنا فكرة أعمق بعد عن التغيّر الذي كشفت الحرب النقاب عنه لدى شركائنا القدامى في المواطنة، بحيث يكون لنا في ذلك تحذير من أن نفترف أية مظلمة بحقّهم. آية ذلك أن التطورات النفسية تميّز بخصوصية لا نلتقي نظيرها في أية سيرورة تطورية أخرى. فعندما تكبر القرية وتصير مدينة، وعندما ينمو طفل ويصير رجلاً، فإن القرية والطفل ينغمران ويتلاشيان كلاهما في المدينة والرجل. وليس لغير الذاكرة وحدها أن تقتدر على تقرّي الملامح القديمة في الصورة الجديدة. وفي الواقع، تكون الأشكال والمواد

القديمة قد نُحيّت جانباً واستعيز عنها بأخرى جديدة. ولكن ليس كذلك هو واقع الحال في التطور النفسي. فالكيفية الوحيدة لتصنيف هذه الحالة، التي ليس لها ما يناظرها بين الحالات الأخرى، هي التوكيد على أن كل طور سابق من أطوار التطور يبقى حاضراً إلى جانب الطور اللاحق المتولد عنه؛ فالتعاقب يقتضي تعايشاً، بالرغم من أن كل سلسلة التحولات يكون قد سرى مفعولها على المواد ذاتها. صحيح أن الحالة النفسية السابقة قد لا تعاود، على مدى سنوات وسنوات، ظهورها؛ بيد أنها تبقى في الأحوال جميعاً قائمة، بحيث قد يتاح لها أن تعود فتصبح ذات يوم هي الشكل الذي تفصح به القوى النفسية عن نفسها، بل الشكل الأوحد، كما لو أن جميع التطورات اللاحقة قد أُلغيت وفُككت ورُدّت إلى الوراء. والحال أن هذه المرونة التشكيلية الفائقة للتطورات النفسية ليست لامحدودة من حيث وجهتها. فمن الممكن وصفها بأنها ذات قابلية خاصة للارتداد إلى الوراء - أي النكوص - لأنه قد يتفق أن يتعذر الارتقاء من جديد إلى طور سابق وأعلى من التطور بعد التراجع عنه. بيد أن الحالات البدائية قابلة دوماً لإعادة الإحياء؛ ذلك أن ما هو نفسي أولي هو، بأتم معاني الكلمة، غير قابل للفناء.

إن الأمراض المسماة بالنفسية تخلق بالضرورة لدى الشخص غير المتخصص انطباعاً بأن الحياة العقلية والنفسية قد وقعت فريسة للتدمير. ولكن التدمير لا يطال في الواقع سوى المكتسبات والتطورات اللاحقة. وجوهر المرض النفسي يكمن في الرجوع إلى حالات سابقة من الحياة العاطفية والوظيفية. وحالة النوم التي نهفو إليها كل ليلة تقدّم لنا مثلاً ممتازاً على مرونة الحياة النفسية. فمنذ أن بتنا نتطلع إلى تفسير أحلامنا، بما فيها أشدها إغراباً وتشوشاً، غدونا نعرف أننا ننحي جانباً أثناء نومنا أخلاقيتنا التي اكتسبناها بشقّ الأنفس، على نحو ما نخلع عنا ثوبنا لنعاود ارتدّاه صباحاً. وهذا التعري لا يترتب عليه بطبيعة الحال أثناء النوم أي خطر من شأنه أن يحول بيننا وبين الانتقال إلى الفعل. والحلم هو وحده واسطتنا إلى أن نعرف مدى ما تؤول إليه حياتنا العاطفية من نكوص إلى واحدة من المراحل الأولى لتطورنا. فمما يسترعي الانتباه، مثلاً، أن أحلامنا تهيمن عليها

جميعها دوافع أنانية. وقد حامى أحدهم عن وجهة النظر هذه أمام مؤتمر علمي في أميركا^(٦)، فتصدّت له إحدى السيدات الحاضرات بالاعتراض قائلة إن ذلك قد يكون يصدق بالنسبة إلى النمسا، ولكنها تستطيع أن تؤكد أنها هي وأصدقائها تراودهم في الأحلام مشاعر غيرية أيضاً. ولقد وجد صديقي نفسه مضطراً، مع أنه هو نفسه من عرق إنكليزي، إلى أن يناقض بقوة تلك السيدة بالاستناد إلى تجربته الذاتية في تحليل الأحلام: فالسيدات الأميركيات النبيلات لا يدلن في الحلم على أنانية أقل من تلك التي تدلل عليها السيدات النمساويات.

وهكذا، إن التعديلات الغريزية التي تقوم عليها قابليتنا للتكيف مع الحضارة قابلة هي الأخرى للارتكاس إلى الوراء - بصورة دائمة أو مؤقتة - بفعل الخبرات الحياتية. ولا شك في أن تأثيرات الحرب هي من جملة القوى القمينة بإحداث مثل ذلك الانكفاء إلى الوراء. ولهذا يتوجب علينا ألا نحكم بعدم القابلية للتكيف الحضاري على جميع أولئك الأفراد الذين لا يتصرفون اليوم كأشخاص متحضرين، ولنا أن نأمل في أن يستعيدوا في أيام أكثر سلمية قدرتهم على إسباغ طابع من النبيل على دوافعهم الغريزية.

يبد أننا نلاحظ لدى شركائنا في المواطنة في العالم وجود غرض آخر قد يكون فاجئاً وصدماً أكثر من ذلك الهبوط المؤلم في نبلمهم الأخلاقي. أعني هنا الضعف في المحاكمة عند أصحاب أذكي العقول منهم، وعنادهم، وانغلاقهم حتى على أشدّ الحجج إفحاماً، وسرعة التصديق التي تجعلهم يقبلون دونما نقد بالآراء والأحكام الأكثر قابلية للنقاش والمناقضة. وهذا ما يعطينا بكل تأكيد صورة تبعث على الأسى، وبنوذي أنؤكد بعالي صوتي أنني لست متحزباً بشكل أعمى لكي أعزو هذا القصور الفكري إلى أحد المعسكرين دون الآخر. يبد أن هذه الظاهرة تبقى أيسر قابلية للتفسير وأقل مدعاة للقلق من تلك التي تقدّم بنا الكلام منها. فلقد علّمنا الكتاب الأخلاقيون والفلاسفة منذ زمن بعيد أننا نخطئ إذا ما اعتبرنا ذكاءنا قوة مستقلة بذاتها وإذا لم ندرك مدى ارتهانه بالحياة

٦ - الأرجح أنه إرنست جونز (١٨٧٩ - ١٩٥٨). (٥٣).

العاطفية. وبالفعل، إن عقلنا لا يسعه أن يعمل على نحو موثوق إلا إذا نأى بنفسه عن تأثير الحاثات العاطفية القوية؛ أما في عكس هذه الحالة فإنه يسلك كمجرد أداة بين يدي الإرادة ولن يكون في مستطاعه أن يصل إلى غير النتيجة التي عهدت إليه بالوصول إليها. وعليه، إن الحجج المنطقية تقف مفلولة السلاح في مواجهة المصالح العاطفية، ولهذا يكون محكوماً بالعقم سلفاً على الحجج العقلية - وهي الحجج الكثيرة كثرة ثمرات التوت على حدّ تعبير فالستاف^(٧) - في مواجهة عالم المصالح. وقد جاءت التجربة التحليلية النفسية لتعزز، بقدر ما هو ممكن، هذه التوكيدات. فهي قد تظهر لنا يومياً أن الأشخاص ذوي الذكاء الأكثر حدة يتصرفون فجأةً بمثل قِصر نظر البلهاء من الناس، حالما يصطدم الحكم المنتظر منهم بمقاومة عاطفية في داخلهم، وإن كانوا يستعيدون كل قدرتهم على الفهم حالما يتم التغلب على هذه المقاومة. إذًا، فالعماء الذي حكمت به الحرب، كما لو بسحر ساحر، على قوة المنطق لدى معاصرنا هو ظاهرة ثانوية ناجمة عن إثارة انفعالية ومقدّر لها، فيما نأمل، أن تزول مع انتهاء الحرب.

عندما يتسنى لنا على هذا النحو أن نفهم من جديد شركاءنا في المواطنة الذين صاروا لنا بمثابة غرباء، فستتحمل بسهولة أكبر بكثير خيبة الظن التي تسببت لنا فيها الشعوب الأخرى التي هي بمثابة وحدات فردية كبيرة من الجنس البشري، إذ إن مطالبنا منها ستكون أكثر تواضعاً بكثير. وربما كانت هذه الشعوب تكرر مسار تطور الأفراد، وبالتالي لا تزال إلى اليوم متوقفة عند مراحل بدائية للغاية على طريق تنظيم وتشكيل وحدات أكبر. ولهذا نكاد لا نعثر لديها على أثر لذلك العامل التربوي المتمثل بالإكراه الخارجي على الالتزام الأخلاقي، على حين أننا نجده فعالاً كل الفعالية لدى الفرد المفرد. صحيح أننا كنا أملنا أن تشكل الوحدة العريضة للمصالح المشتركة كما تولدت من التبادل التجاري ومن الإنتاج بداية أولى لمثل ذلك الإكراه، لكن يظهر أن الشعوب هي اليوم أكثر خضوعاً

٧ - فالستاف: السير جون فالستاف شخصية مسرحية ابتدعها شكسبير في تمثيلته هنري الرابع، وهو نموذج للنبل الذي آل إلى إفلاس، بعد أن أخدمت الرذائل والمسكرات ذكائه، وإن حافظ في مظهره وبعض تصرفاته على بقايا شبه محوّة من عظمتة السابقة. «٨».

بكثير لأهوائها منها لمصالحها. وأقصى ما تفعله هو أنها توظف مصالحها لتبرر عقلانياً أهواءها؛ فهي تقدّم مصالحها لتتمكن من إيجاد أسباب وذرائع لتعطي الأولوية لإشباع أهوائها. أما لماذا تحتقر المجموعات الفردية الكبيرة من الشعوب بعضها بعضاً ولماذا تستفزع بعضها بعضاً، حتى في زمن السلم، ولماذا تعامل كل الأمة الأمم الأخرى بمثل هذه المعاملة، فهذا بكل تأكيد لغز من الألغاز. ولست أستطيع جواباً عن هذا السؤال. فالأمر يجري هنا كما لو أن جميع المكتسبات الأخلاقية لدى الأفراد تزول وتلاشى لتخلي مكانها لمواقف نفسية موغلة في البدائية وفي القدامية وفي الفجاجة حالما تجتمع جمهرة من البشر، وكم بالأحرى ملايين البشر. ولعل تطورات لاحقة مستقبلاً هي وحدها التي من شأنها أن تحدث تغييراً ما في هذه الوضعية المؤسفة. لكن مما قد يساعد أيضاً على شقّ الطريق إلى مثل هذا التحول قدر مزيد من الصدق ومن الصراحة من كل جانب في علاقات البشر فيما بينهم، كما فيما بينهم وبين أولئك الذين يحكمونهم.

(٢)

علاقتنا بالموت

إن العامل الثاني الذي أعزو إليه ما يخالجننا من شعور بأننا ضائعون في هذا العالم، الذي كان فيما مضى في منتهى الجمال والألفة، هو خلل علاقتنا بالموت، على نحو ما كنا نتشبث بها إلى يومنا هذا.

إن هذه العلاقة تفتقر إلى الصراحة. فقد كنا، كما يتراءى لنا، على أتم استعداد لأن نؤكد أن كل واحد منا يدين للطبيعة بذَيْن هو الموت^(٨)، وأن عليه بالتالي أن يكون مستعداً لسداد هذا الدين، أي باختصار أن الموت طبيعي، ولا مماراة فيه ومحتوم لا رادّ له. أما في واقع الحال فقد درجت بنا العادة على أن نسلك كما لو أن الأمر خلاف ذلك. إذ كنا نظهر ميلاً صريحاً إلى تنحية الموت جانباً وإلى إزاحته من الحياة. وقد حاولنا أن نتجاهله ونلزم بصدده الصمت. أفلم يكن في حوزتنا المثل القائل: «إننا نفكر في هذا كما نفكر بالموت»^(٩)، أي كما نفكر بموتنا نحن أنفسنا بطبيعة الحال؟ آية ذلك أن موتنا أمر غير قابل لأن نتصوره، وكلما حاولنا أن نتصوره أمكن لنا أن نلاحظ أننا في الواقع ما زلنا نعيش هنا كمشاهدين. ولهذا أمكن لمدرسة التحليل النفسي أن تتجرأ على التصريح بأن ما من إنسان يعتقد بموته الشخصي، أو - وهذا سواء - أن كل واحد منا مقتنع في لاشعوره بخلوده الشخصي.

٨ - الإحالة الضمنية هنا إلى جواب الأمير هنري في مسرحية شكسبير هنري الرابع: «ليكن! فأنت تدن لله بميتة». وانظر كذلك رسالة فرويد إلى فلهلم فليس في ٦ شباط/ فبراير ١٨٩٩: «أفلم يرد القول لدى شكسبير: أنت تدن للطبيعة بموت؟». هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٩ - قول ألمانى مأثور للكناية عن أن هذا الأمر أو ذاك بعيد الاحتمال. «م».

أما فيما يخص موت الغير فإن الإنسان المتحضر يتحاشى بمنتهى العناية الكلام عن هذا الاحتمال إن كان في وسع الشخص المرشح لهذا الموت أن يسمعه. ووحدهم الأطفال لا يقيمون اعتباراً لهذا التقيد؛ فهم يهددون بعضهم بعضاً بلا تحسب باحتمال الموت، بل يذهبون إلى حدّ التلفظ، في قبالة شخص يحبونه، بالكلمات التالية: أمي العزيزة، يوم ستموتين ويا للأسف فسأفعل هذا أو ذاك. أما المتحضر الراشد فليس يدور له في بال أن يفسح مجالاً في أفكاره لاحتتمال موت الآخر بدون أن يتبدى في نظر نفسه قاسياً أو شريراً، وهذا بطبيعة الحال ما لم يكن، بحكم مهنته بالذات كطبيب أو محام أو ما إلى ذلك، مضطراً إلى التعامل مع الموت. وهو لا يسمح لنفسه بأقل قدر من التفكير بموت الغير إلا عندما يكون مثل هذا الحدث مرتبطاً بمكسب ما في مضمار الحرية أو الملك أو المنصب. وبديهي أن حساسيتنا العاطفية ليس من شأنها أن تكفّ يد الموت؛ وحيثما تقرر هذه اليد الباب فإننا نتأثر تأثراً عميقاً كما لو أننا صدمنا في توقعاتنا. ومن عادتنا أن نعزو الموت إلى علة عارضة، من حادث أو مرض أو عدوى أو كبر سن، فاضحين على هذا النحو منزعنا إلى التهوين من حتمية الموت بعزوها إلى حادث عارض. ولكن إذا تكاثرت حالات الموت فإن الأمر يبدو لنا عندئذ مرعباً حقاً. أما مسلكتنا إزاء الشخص المتوفى فسيكون أشبه بالإعجاب تجاه إنسان نجح في أداء مهمة في غاية الصعوبة. فنحن نمسك عن انتقاده، ونغمض أعيننا عما قد يكون اقترفه من أفعال ظالمة، ونتقيد بالوصية القائلة: اذكروا محاسن موتاكم^(١٠)، ونرى أنه من المبرر ألا تشيد الخطبة الجنائزية وشاهدة القبر، برسم الأجيال القادمة، إلا بفضائله. والواقع أن مراعاتنا للميت - الذي لم تعد به حاجة إليها - تتقدم في نظرنا على الحقيقة، بل تتقدم أيضاً، بالنسبة إلى غالبيتنا، حتى على المراعاة التي يستأهلها الحي من الناس.

والحال أن هذا الموقف التقليدي والمرتبط بالحضارة إزاء الموت يجد تتمته في انهيارنا التام عندما يصيب سهم الموت واحداً من المقرّين إلينا: أحد الأبوين أو

١٠ - باللاتينية في النص: DE MORTUIS NIL NISI BENE، وترجمتها الحرفية: عن الأموات لا

تقولوا إلا ما هو حسن. «م».

الزوج أو الزوجة، أو الأخ أو الأخت، أو الولد أو الصديق. فمعه ندفن آمالنا وتطلعاتنا ومطالبنا ومسرراتنا، ولا يعود يعزينا شيء، ونرفض أن يشغل مكان الفقيد شخص آخر. عندئذ نسلك كما لو أننا من بني عذرة الذين كان واحدهم يموت متى ما مات من يحبه^(١١).

يبد أن علاقتنا بالموت تمارس تأثيراً قوياً على حياتنا. فالحياة تفتقر وتفقد أهميتها عندما لا يعود مباحاً للفرد أن يجازف، في لعبة الحياة، بالمقامرة بالرأسمال الأكبر الذي هو الحياة نفسها. فهي تكون في هذه الحال تَفْهَة المذاق، خاوية من المعنى، على مثال المغازلة الأميركية التي يكون مقررأ فيها سلفاً أنه لن يترتب عليها فعل ما، بخلاف الأمر في العلاقة الحبيّة الأوروبية التي يتعيّن فيها على كلا الشريكين أن يحسبا حساباً للعواقب الجسيمة التي تترتب عليها. فروابطنا العاطفية وشدة حزننا التي لا تحتمل تجمعلنا أنف من تعريض أنفسنا وذوينا للخطر. فنحن لا نجرؤ على التفكير بالإقدام على عدد كبير من المشاريع الخطرة، حتى وإن تكن ضرورية، مثل محاولات التجلية في الطيران والرحلات إلى الأمصار النائية والتجارب التي تستخدم فيها مواد متفجرة. والتفكير الذي يشلّنا عندئذ عن الإقدام على أي عمل من هذا القبيل هو أن نعرف من سيحلّ، إذا ما وقعت الكارثة، محلّ الابن بالنسبة إلى الأب، ومحل الزوج بالنسبة إلى الزوجة، ومحل الأب لدى الأبناء. ونزوعنا إلى استبعاد بند الموت من حسابات الحياة تترتب عليه ضروب أخرى عديدة من العزوف والاستنكاف. ومع ذلك كان شعار الرابطة الهانسية^(١٢): NAVIGARE NECESSE EST VIVERE NON NECESSE أي: من الضروري أن ترحل في البحر، وليس من الضروري أن تعيش.

١١ - الإحالة هنا إلى قصيدة هريخ هاني «بنو عذرة» التي يستلهم فيها ما كتبه الروائي الفرنسي ستندال في كتابه عن الحب من أن «سعيد بن عقبة سأل يوماً عربياً: من أي قبيلة أنت؟ فأجاب العربي: من أولئك القوم الذين يموت واحدهم إذا مات من يحبه. فأضاف سعيد: إذا أنت من بني عذرة؟». هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

١٢ - الرابطة الهانسية أو الرابطة التوتونية: رابطة تجارية بين بلدان بحر الشمال وبحر البلطيق في أوروبا، نشطت بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر وكانت ذات امتيازات جمركية كبيرة. «م».

وعليه، لا يسعنا إلا أن نبحث في عالم الخيال، في الأدب والمسرح، عن بديل عما تنزله بنا الحياة من خسائر. ففي ذلك العالم وحده لا نزال نجد أشخاصاً يعرفون كيف يموتون فضلاً عن أنهم قد يفلحون حتى في قتل أشخاص غيرهم. وفي ذلك العالم وحده يتوفر ذلك الشرط الذي قد يتيح لنا أن نتصالح مع الموت، وأعني به القدرة على الاستمرار في الحياة دونما مساس بها بالرغم من كل التقلبات التي يمكن أن تطرأ عليها. وبالفعل، إنه لمن المحزن للغاية أن يكون الأمر في الحياة كما في لعبة الشطرنج حيث قد ترغمنا حركة مغلوطة واحدة على التسليم بأننا خسرنا المباراة؛ ولكن مع الفارق التالي، وهو أنه لن يكون في متاحنا بالمقابل أن ندخل في مباراة ثانية. أما في عالم الخيال الأدبي فتطالعنا نماذج من ذلك التعدد في الحيات الذي نحن بحاجة إليه. فنحن نموت من خلال التماهي مع بطل بعينه، ومع ذلك نبقى على أهبة الاستعداد للموت مرة ثانية مع بطل آخر ولكن دوماً أيضاً بدون أن يلحق بنا أذى.

ومن الواضح أن الحرب من شأنها أن تطيح بالضرورة بهذه الطريقة التقليدية في معالجة الحب. فالموت لا يعود معها قابلاً للممارسة فيه، ولا يعود أمام الناس مناص من الاعتقاد به. إذ في الحرب يموت الناس فعلاً، بل لا يعودون يموتون فرداً فرداً، بل بأعداد كبيرة، وربما بعشرات الآلاف في اليوم الواحد. ولا يعود الأمر محض مصادفة. صحيح أنه يتفق بالصدفة أن تصيب الرصاصة هذا الرجل دون ذاك^(١٣)، لكن هذا الأخير يمكن بسهولة أن يصاب برصاصة أخرى، ومن شأن تراكم كهذا أن يضع حداً للانطباع بأن الموت عارض. وعلى هذا النحو تكون الحياة قد باتت مثيرة للاهتمام من جديد، وتكون قد استعادت ملء مضمونها.

هنا ينبغي أن نميز بين فئتين، فنفرّق بين أولئك الذين يضخون في القتال بحياتهم وبين الباقين ممن لزموا بيوتهم ولم يعد لهم معدى عن انتظار موت أعزاء لهم بالجراح أو المرض أو العدوى. ومن المؤكد أن دراسة التغييرات التي تطرأ على

١٣ - الإحالة الضمنية هنا إلى القصيدة المشهورة للشاعر الرومانسي لودفيغ أوهلاند (١٧٨٧ - ١٨٦٢)، الرفيق الطيب، التي تمّ تحويلها إلى نشيد عسكري، فيه يقول أحد الجنود: «كان لي رفيق.. فطارت رصاصة فوقنا: أهني لي أم هي لك؟». هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.



سيكولوجيا المحاررين ستكون مثيرة جداً للاهتمام، ولكنني لا أعرف غير القليل للغاية عن هذا الأمر. ومن ثم يتحتم علينا أن نتوقف عند الفئة الثانية التي إليها نتمي نحن أنفسنا. لقد سبق لي أن قلت إن الخلل والشلل في قدرتنا على النشاط - وهو ما نشكو منه فعلاً - مردهما أساساً وجوهراً إلى كوننا لا نستطيع أن نحافظ على العلاقة التي كانت لنا بالموت حتى الآن، ونقف عاجزين في الوقت نفسه عن الاهتمام إلى علاقة جديدة. ولعلنا سنجد بعض المساعدة على ذلك فيما لو وجَّهنا تحريُّنا السيكولوجي نحو علاقتين أخريين بالموت: تلك التي يباح لنا أن نعزوها إلى الإنسان البدائي، إنسان الأزمنة الأولى، وتلك التي لا تزال موجودة لدى كل واحد منا، ولكنها تتخفى، غير مرئية لوعينا، في أعماق طبقات حياتنا النفسية.

كيف كان مسلك إنسان الأزمنة الأولى في قبالة الموت؟ هذا ما لا نعرف عنه شيئاً بطبيعة الحال إلا عن طريق الاستنتاجات والافتراضات، ولكنني أعتقد أن هذه الوسائل قد أمدتنا بمعلومات جديدة بالثقة نسبياً.

فلقد كان للإنسان البدائي موقف من الموت لافت فعلاً للنظر. لم يكن موقفاً أحادي المعنى البتة، بل كان بالأحرى موقفاً يعجّ بالمتناقضات. فمن جهة أولى رأى إلى الموت بعين الجِدِّ، وتعرّفه كإلغاء للحياة، واستخدمه لهذا الغرض، ولكنه من جهة أخرى أنكر الموت وردّه إلى عدم. وقد أتاح إمكانية هذا التناقض كونه قد اتخذ من موت الغير، الأجنبي، العدو، موقفاً يختلف جذرياً عن موقفه إزاء موته هو نفسه. فهو لم يكن لديه من اعتراض على موت الغير، إذ كان مثل هذا الموت يتبدى له على أنه فناء وانعدام وجود لما يبغضه ويكرهه، ولم يكن لدى الإنسان البدائي أي رادع يردعه عن استحدثائه. ومن المحقق أنه كان كائناً مشبوب الهوى وأشدّ قسوة وضراوة من غيره من الحيوانات. وكان يحترف القتل بملء الطوعية كما لو أنه من بدائه الأمور. أما تلك الغريزة التي كانت تكبح حيوانات أخرى عن أن تقتل وتفترس حيوانات من مثل نوعها فلا شيء يأذن لنا بأن نعزوها إليه.

وهكذا نرى أن تاريخ البشرية حافل بجرائم القتل. وإلى اليوم أيضاً لا يزال

تاريخ العالم الذي يتعلمه أطفالنا في المدارس تحت اسم التاريخ هو في جوهره سلسلة من جرائم القتل فيما بين الشعوب. والشعور الغامض بالذنب الذي ينيخ بثقله على البشرية منذ البدايات الأولى والذي تكثف في فرضية خطيئة أصلية^(١٤)، أي خطيئة وراثية، هو في أرجح الظن تعبير عن جريمة دموية اقترفت في زمن البشرية الأولى. ولقد حاولت في كتابي الطوطم والتابو (١٩١٣) أن أخزن، بالاستناد إلى المعطيات التي أمدنا بها د. روبرتسون سميث^(١٥) وأتكسون^(١٦) وش. داروين^(١٧)، طبيعة تلك الجريمة السحيقة القدم، وأعتقد أن العقيدة المسيحية الحالية تتيح لنا أن نهتدي إليها بالاستنباط. فلئن اضطر ابن الله^(١٨) إلى التضحية بحياته ليخلص البشرية من الخطيئة الوراثية، فلا بدّ، طبقاً لقانون العقوبة بالمثل، أن تكون هذه الخطيئة هي خطيئة أو جريمة قتل. وهذا وحده ما يمكن أن يستوجب التكفير عنها بالتضحية بحياة. ولئن تكن الخطيئة الأصلية خطيئة ارتكبت بحق الله الأب، فلا بدّ أن تكون أقدم جريمة اقترفت في تاريخ البشرية هي جريمة قتل أب، أي الأب الأولي للعشير البشري البدائي، ذلك الأب الذي تحوّل في صورته الذاكرة لاحقاً إلى إله^(١٩).

١٤ - الخطيئة الأصلية: عقيدة لاهوتية مسيحية تعزو طرد آدم وحواء من الجنة إلى ارتكابهما خطيئة أكل الثمرة المحرمة من شجرة معرفة الخير والشر. وقد جاء تفصيلها في سفر التكوين. «م».

١٥ - وليم روبرتسون سميث: أنثروبولوجي إسكتلندي (١٨٤٦ - ١٨٩٤). كان من قساوسة كنيسة إسكتلندا الحرة. دّرس العبرية وشارك في نشر الموسوعة البريطانية وساهم في تحرير موسوعة الكتاب المقدس. ويعدّ كتابه عن ديانة الساميين مرجعاً رئيسياً في الدراسة المقارنة للأديان. «م».

١٦ - جيمس جاسبر أتكسون: باحث بريطاني ولد في الهند من أبوين إسكتلنديين، عاش ومات في مستعمرة كاليدونيا الجديدة الفرنسية التي درس تقاليدها. وكان سباقاً إلى تصور وجود «قانون أولي» إليه أرجع بداية الأخلاق لدى البشر. وقد نشر كتابه عن هذا القانون الأولي في مجلد واحد مع كتاب الباحث والروائي الإسكتلندي أندرو لانغ (١٨٤٤ - ١٩١٢): الأصول الاجتماعية. وقد استشهد به فرويد في أكثر من نصّ له. «م».

١٧ - الإحالة هنا إلى فرضية لداروين لتفسير أصل زنا المحارم تميذه، كما لدى القرود العليا، إلى غيرة الذكر الأقوى والأكبر سنّاً الذي يحتكر الحق في هذا الزنا لنفسه. «م».

١٨ - هو المسيح بموجب العقيدة المسيحية. «م».

١٩ - انظر: «العودة الطفلية للطوطمية» (آخر فصول الطوطم والتابو).



صحيح أن الإنسان البدائي ما كان له أن يتصور موته ويسلم بواقعيته، مثله في ذلك مثل الإنسان المعاصر. ولكن كانت هناك بالنسبة إليه حالة كان فيها الموقفان المتعاكسان تجاه الموت يتصادمان ويتصارعان، وكانت لهذه الحالة دلالتها الكبيرة وتترتب عليها نتائج مهمة على المدى الطويل. هذه الحالة كانت تنشأ حين كان الإنسان البدائي يرى شخصاً يمت إليه بصلة قرى - زوجته أو ولده أو صديقه - يموت، شخصاً كان يحبه بمثل ما نحب نحن ذوي قربانا، لأن الحب لا يمكن أن يكون أقل قدامة من لذة القتل. وعند ذاك كان عليه، وهو في لحظة الألم، أن يتعلم أنه يمكن له هو أيضاً أن يموت، وكان كل كيانه يتمرد على التسليم بهذه الواقعة: إذ أليس كل واحد من أولئك الأشخاص الأحباء إليه هو بمثابة جزء من أناه المحبوب؟ ولكنه كان، من جهة أخرى، يشعر بقدر من الارتياح في قبالة مثل ذلك الموت لأن كل واحد من أولئك الأشخاص المحبوبين ينطوي في داخله على شق غريب عنه ولا ينتمي إليه. ومن المؤكد أن قانون الازدواجية الوجدانية، الذي لا يزال إلى يومنا هذا يتحكم بعلاقاتنا العاطفية مع الأشخاص الذين نكن لهم أكبر الحب، كان ساري المفعول في الأزمنة الأولى، وبقدر أقل من القيود. وهكذا كان أولئك الأموات الأحباء غرباء أيضاً وخصوصاً، وكانوا استثاروا لديه قدراً من المشاعر العدائية^(٢٠).

لقد أكد الفلاسفة أن اللغز العقلي الذي تطرحه على الإنسان البدائي صورة الموت كان هو نقطة الانطلاق لكل عملية تفكيرية. وأنا أعتقد أن الفلاسفة يفكرون هنا... على نحو فلسفي مبالغ فيه ولا يقيمون كافي الاعتبار للدوافع الفاعلة بدائياً. لهذا أودّ هنا أن أحدّ وأصحح ذلك التوكيد: ففي قبالة جثة العدو المصروع ما كان للإنسان البدائي إلا أن يزهو بانتصاره بدون أن تتاح له الفرصة لإجهاد دماغه بصدد لغزي الحياة والموت. فما ولّد لدى بني البشر روح البحث لم يكن هو اللغز العقلي ولا كل حالة بعينها من حالات الموت، وإنما تصارع المشاعر التي خالجت في قبالة موت أشخاص أحباء، وفي الوقت نفسه غرباء ومكروهين، هو ما أطلق لدى البشر روح البحث. وإنما من تصارع المشاعر هذا

٢٠ - انظر: «التابو وازدواجية الانفعالات العاطفية» (ثاني فصول الطولم والتابو).



ولد بادئ ذي بدء علم النفس. فالإنسان ما عاد يسعه على هذا النحو أن ينحني الموت جانباً بعد أن ذاق طعمه من خلال الألم الذي سببه له المتوفى بوفاته. غير أنه ما كان له أن يسلم بذلك لأنه ما كان في استطاعه أن يتصور نفسه ميتاً. وعلى هذا النحو ابتدع لنفسه حلاً وسطاً، فارتضى بأن يكون الموت مقدراً عليه أيضاً، لكنه جرّده من دلالة بوصفه فناء للحياة، وهو أمر لم يحثه عليه البتة موت عدوه. أما في قبالة جثة الشخص المحبوب فقد تخيل الأشباح؛ وشعوره بالذنب، الذي كان تولد مما خالجه من الرضا الممتزج بالحزن، هو ما جعل تلك الأشباح تصوير، بعد أن خلقها، أرواحاً شريرة لا يملك إزاءها إلا أن يساوره خوف وفزع. وقد قادته التغييرات التي يحدثها الموت إلى أن يتصور قسمة الفرد إلى جسم وروح - أو في البدء إلى جسم وأرواح عديدة. وعلى هذا النحو باتت أفكاره تسلك مساراً موازياً لسيرورة التفسخ التي يتسبب بها الموت. وإنما على ذكرى المتوفى التي تأتي زوالاً شاد الأساس لافتراض أشكال أخرى للوجود، وهذا ما أعطاه فكرة حياة تستمر بعد الموت الظاهري.

هذه الضروب اللاحقة من الوجود لم تكن في أول الأمر سوى ذبول للوجود الذي وضع له الموت حداً، شبيهة بظلال وخالية من المضمون، ولم تكن تحظى حتى أزمنة متأخرة إلا بتقدير ضئيل، فكانت تبدو أشبه بتخريجات متهافنة. لنستذكر هنا جواب روح آخيل على أوليس:

- في الماضي، يوم كنت لا تزال حياً

كنا جميعاً، نحن محاربي آرغوس،

نجلّك ونبجلّك كما لو كنت إلهاً؛

أما اليوم، وفي هذه الأماكن، فأنت الذي تمارس على الأموات حكمك؛

فلا يحزنك إذاً يا آخيل موتك!

هذا ما قلته، لكنه بادرني بالجواب:

- آه! لا تعزّيني عن الموت،

يا أوليس النبيل!

فقد كان من الأفضل لي
 أن أكون قَيْنًا يرعى البقر
 ويعيش في خدمة مزارع فقير،
 لا يملك شروى نقير،
 من أن أكون ملكاً على أموات،
 ما عادوا سوى أشباح!
 أو فلنستذكر القولة الأقوى نبرة والأمرّ سخرية التي يقوله إياها هـ. هايني^(٢١):
 إن أبسط إنسان جاهل
 يعيش في شتوكرت^(٢٢)
 على ضفة نهر النيكِر
 ينعم بسعادة أكبر بكثير
 مني، أنا ابن باليوس^(٢٣)، البطل الميت،
 أمير الظلال في عالم الدياميس.
 وإنما في طور لاحق فحسب تأتّى للأديان أن تصوّر هذا الوجود المابعدى على
 أنه هو الأثمن والأعظم قيمة، وأن تحطّ الحياة، التي الموت ختامها، إلى مجرد
 موطئ قدم. ومن ثم، بات من المنطقي تماماً أن تُمدّد الحياة إلى الماضي أيضاً، وأن
 تُنخّل أشكال سابقة من الوجود ويُنخّل معها ارتحال الأرواح، والولادة من
 جديد، وهذا كله بهدف تجريد الموت من دلالاته كإلغاء للحياة. وإنما في مثل
 ذلك الزمن المبكر بدأت عملية إنكار الموت التي وصفناها بأنها تقليد حضاري
 متوافق عليه.

٢١ - هنريخ هايني: من كبار الكتاب والشعراء الألمان في القرن التاسع عشر (١٧٩٧ - ١٨٥٦).
 والشاهد أعلاه من قصيدة مشهورة له نشرت بعد وفاته بعنوان «الفراق» يسخر فيها من نفسه
 ويختمها بقولة ينسبها إلى أوليس. «م».

٢٢ - شتوكرت: هو الاسم الدارج باللغة المحلية لمدينة شتوتغارت. «م».

٢٣ - في الميتولوجيا اليونانية باليوس ابن زفس وملك فتيا في مقاطعة تساليا. «م».

والى جانب جثة الشخص المحبوب رأت النور عقيدة النفس والإيمان بالخلود وواحد من جذور الشعور بالذنب لدى الإنسان، وكذلك الوصايا الأخلاقية الأولى. وقد كان أول وأهم محذور فرضه الضمير الوليد: «لا تقتل». ولقد فرض هذا المحذور نفسه كرهة فعل على لذة الحقد المستترة وراء الحداد، ثم لم يلبث أن امتد تدريجياً إلى الغريب اللامحبوب، وفي النهاية أيضاً إلى العدو.

بيد أن هذا المحذور لم يعد، في نهاية المطاف يخالغ الإنسان المتحضر. ويوم يكون الصراع الوحشي الذي أبحته في أيامنا هذه الحرب قد آل إلى نهايته، فإن كل واحد من المحاربين المنتصرين سيعود مبتهجاً إلى بيته، إلى حيث زوجته وأولاده بدون أن يشغل فكره ويعكر صفوه من يكون قد قتلهم من الأعداء في مواجهة مباشرة أو بسلاح بعيد المدى. وإنه لما يسترعي النظر أن الشعوب البدائية، التي لا تزال تحيا فوق الأرض والتي هي بكل تأكيد أقرب منا إلى الإنسان البدائي، تسلك غير هذا المسلك بصدد هذا الأمر، أو فلنقل إنها كانت تسلكه ما دامت لم تقع بعد تحت تأثير حضارتنا. إن المتوحش، سواء أكان أستراليا أم من قبائل البوشيمان^(٢٤) أم من سكان أرض النار^(٢٥)، ليس البتة بذلك القاتل السادر في غيّه؛ فهو عندما يؤوب منتصراً من درب الحرب لا يكون له حق في الدخول إلى قريته أو في لمس امرأته قبل أن يكون كَفَّر عن جرائمه الحربية بضروب طويلة وشاقة من الندامة. وقد نجدنا اليوم منساقين إلى تفسير ذلك بإيمانه بالخرافة، فنقول إن المتوحش لا يزال يخشى إلى اليوم الانتقام من طرف أرواح ضحاياه. لكن أرواح الأعداء الصرعى ما هي في واقع الأمر سوى تعبير عن تبكيت ضميره تحت ضغط جريمته الدموية. والواقع أنه خلف هذه الخرافة يكمن جانب من تلك الرهافة الأخلاقية التي بتنا نفتقدها عندنا نحن المتحضرين من البشر!^(٢٦)

٢٤ - البوشيمان: الاسم الذي أطلق على سكان أفريقيا الجنوبية من إثنية الخويسان، وكانوا يعيشون من الصيد أو القطف، وقد ألوا اليوم إلى شبه انقراض. «م».

٢٥ - أرض النار: الاسم الذي أطلق على الطرف الجنوبي الأقصى من أميركا الجنوبية والذي كانت تسكنه قبائل «متوحشة» من الهنود الحمر هي اليوم قيد الانقراض. «م».

٢٦ - انظر الطوطم والتابو.



إن بعضاً من أصحاب النفوس الورعة، ممن يحلو لهم أن يعتقدوا أننا بتنا بمنأى عن كل ما هو شرير ووضيع، لن يتوانوا عن الخلوص، بالاستناد إلى التاريخ المبكر والقوة الجازمة للوصية القاضية بتحريم القتل، إلى قوة النوازع الأخلاقية المزروعة فينا. ولسوء الحظ، ليس من شأن حجة كهذه إلا أن تثبت العكس. إذ ما كان لتحريم على مثل تلك الدرجة من القوة أن يفرض نفسه إلا في مواجهة نازع مساوٍ له في القوة. أما ما لا تكون للنفس البشرية رغبة فيه فلا حاجة أصلاً إلى تحريمه: فهو يلغي نفسه بنفسه^(٢٧). ولئن تكن الوصية التي تأمر: «لا تقتل» قد أخذت ذلك الشكل الجازم القاطع فهذا على وجه التحديد ما ينهض دليلاً على أننا ننحدر من سلالة لامتناهية الحلقات من القتل الذين تغلي في عروقهم شهوة القتل، وربما مثلنا مثلهم إلى يومنا هذا. ولا شك أن الصبوات الأخلاقية للبشرية، التي لا نملك أن نماري في قوتها وأهميتها، هي مكسب من مكاسب التاريخ البشري. فلقد غدت بالنسبة إلى البشرية المعاصرة بمثابة مملكة وراثية، وإن - مع الأسف - بمقدار متفاوت للغاية.

لندع الآن الإنسان البدائي ولنتلفت صوب اللاشعور الذي هو جزء لا يتجزأ من حياتنا النفسية. ونحن نعتد هنا حصراً المنهج التنقيبي للتحليل النفسي الذي هو المنهج الوحيد الذي من شأنه أن يسبر غور مثل هذه الأعماق. وعليه فلنتساءل: كيف يسلك لاشعورنا في مواجهة مشكلة الموت؟ والجواب يفرض نفسه من تلقاء نفسه: تماماً تقريباً كما لدى الإنسان البدائي. فإنسان الأزمنة الأولى لا يفتأ، من هذا المنظور كما من منظورات عديدة أخرى، يعيش في لاشعورنا بدون أي تغيير. وعلى هذا النحو فإن لاشعورنا لا يعتقد بالموت الشخصي، بل يسلك كما لو أنه خالد لا يموت؛ وما نسيمه

٢٧ - انظر محاضرة فريزر^(*) الممتازة في كتابنا: الطوطم والتابو.

(*) جيمس جورج فريزر: أنثروبولوجي إسكتلندي (١٨٥٤ - ١٩٤١). كان أول من وضع جردة كونيّة بأساطير البشرية وطقوسها في موسوعته الغصن الذهبي. وقد استشهد فرويد مطولاً في كتابه الطوطم والتابو بمؤلفه: الطوطمية والزواج الخارجي، فضلاً عن الأمثلة التي أوردتها له من الغصن الذهبي، والتي يتصل كثير منها بالتابوات التي يحاط بها القاتل حتى ولو كان من قتلته عدواً للقبيلة.

«م»

«لاشعورنا»، ونقصد به أعمق طبقات نفسنا المتكونة من حاثاتنا ونوازعنا الغريزية، لا يعرف على الإطلاق أي ضرب من ضروب السلب أو النفي - ففيه تتوافق المتناقضات - ، وبالتالي لا يعرف شيئاً أياً كان عن موته هو نفسه، ولهذا لا نستطيع نحن أنفسنا أن نعطينه سوى مضمون سالب. وعلى هذا النحو، لا وجود لشيء غريزي فينا يدفع بنا إلى الاعتقاد بالموت. بل ربما كان ذلك هو سرّ البطولة. فالكيفية العقلانية التي تُفسّر بها البطولة تستند إلى الحكم القائل إن الحياة الشخصية لا يمكن أن تكون أثمن قيمة من بعض ضروب الخير المجردة والمشاركة بين الناس قاطبة. ولكن الأرجح في رأيي أن يكون الأمر أمر بطولة غريزية مندفعة لا تقيم اعتباراً لمثل ذلك التحفيز، وكل شأنها أن تتحدى الأخطار بمثل الثقة التي كان يتحداها بها هانس، كشّار الحجارة، في تمثيلية أنزنگروبر ANZENGRUBER^(٢٨): إن شيئاً لا يمكن أن يصيني أنا. أو إن ذلك التحفيز ليس له من دور سوى أن يتغلب على التردد الذي قد يحول دون ردة الفعل البطولية من جانب اللاشعور. وبالمقابل، ما الخوف من الموت الذي نرزح تحت وطأته، بدون علمنا في غالب من الأحوال، إلا شيء ثانوي ونابع عموماً من شعور بالذنب.

ومن جهة أخرى، نحن نعترف بوجود الموت بالنسبة إلى الغرباء والأعداء، ونرشّحهم له بنفس التعجّل وبغير ما تردد تماماً كما كان يفعل الإنسان البدائي. ولكن هنا تحديداً يبرز فارق يثبت في الممارسة الفعلية أنه فارق حاسم. فلاشعورنا لا ينفذ عملية القتل، بل يكتفي بالتفكير بها وتمنيها. ولكننا نخطئ فيما لو استهتأ إلى هذا الحدّ بهذا الواقع النفسي بالمقارنة مع الواقع الفعلي. فهو مهمّ بحدّ ذاته ومثقل بالعواقب. فنحن، في حاثاتنا وحوافزنا اللاشعورية، نحذف من طريقنا في كل يوم وكل ساعة كل من يضايقنا وكل من يهيننا وكل من يتسبّب لنا بمضرة. والعبارة التي تتردد في الغالب على شفاهنا، متى ما غلب علينا سوء المزاج: «لأأخذ الشيطان!»، لا تعني في الواقع سوى: «لأأخذ الموت!»، وهي

٢٨ - لودفيغ أنزنگروبر: كاتب نمساوي (١٨٣٩ - ١٨٨٩). من أشهر مسرحي عصره. وحكاية كسار الحجارة هانس قصة شعبية له. «م».

تعادل في لاشعورنا رغبة جذية وبالغة القوة في موته. بل أكثر من ذلك: فلاشعورنا يقتل حتى لأسباب تافهة؛ فهو، مثله مثل تشريع دراكون الأثيني^(٢٩)، لا يعرف للجُنح عقوبة أخرى غير الموت؛ وهو في ذلك لا يفتقد إلى قدر من المنطق، لأن كل أذى يُنزل بأنانا الكلي القدرة والتريع على عرش نفسه هو في واقعه جريمة قدح بالذات الملكية^(٣٠).

إذاً، فنحن أنفسنا لا نعدو أن نكون، فيما لو حوكمنا بمقتضى حاثاتنا الرغبة اللاشعورية، عصابة من القتلة مثلنا مثل البدائيين من البشر. وإنه لمن حسن الحظ ألا تكون رغائبنا تلك قوية تلك القوة التي يعزوها إليها البشر البدائيون^(٣١). فلو كان كذلك واقع الحال لكانت البشرية هلكت منذ زمن بعيد في أتون النيران المتصالبة للعنات المتبادلة، وهلك معها أفاضل الرجال وأحكمهم، كما أجمل النساء وأرقهن.

والتحليل النفسي، إذ يعرب عن أشباه هذه المقولات، لا يحظى في غالب الأحيان بالتصديق لدى الناس العاديين. فهم يردونها وينبذونها كما لو أنها افتراءات لا تصمد في مواجهة توكيدات الشعور الواعي، ضارين في الوقت نفسه صفحاً عن الإشارات والقرائن الصغيرة التي من خلالها يفضح اللاشعور في العادة نفسه أمام الشعور الواعي. ولهذا يخلق بنا أن نعيد إلى الأذهان أن العديدين من المفكرين، ممن ما كان لهم أن يقعوا قط تحت تأثير التحليل النفسي، قد وجهوا إصبع الاتهام، بالقدر الكافي من الوضوح، إلى منزع أفكارنا السرية إلى القضاء على كل ما يمكن أن يقف في طريقنا، ضاربة عرض الحائط بتحريم القتل. ولهذا الغرض سأختار، بين العديد من الأمثلة، مثلاً واحداً بات شهيراً. ففي رواية الأب غوريو^(٣٢) يشير بلزاك إلى مقطع من كتابات جان جاك

٢٩ - دراكون: مشرع أثيني من القرن السابع ق.م. شرائعه هي أول شرائع مكتوبة في تاريخ اليونان. «م».

٣٠ - باللاتينية في النص: CRIMEN LAESAE MAJESTATIS.

٣١ - انظر بخصوص «كلية قدرة الأفكار» الطوطم والتابو.

٣٢ - الأب غوريو: رواية كتبها بلزاك عام ١٨٣٤. وهي واحد من الأجزاء الثلاثة والتسعين التي تتألف منها الكوميديا البشرية التي أراد بلزاك من خلالها تقديم لوحة فيلسوفية عن مجتمعه وأهل عصره. «م».



روسو يسأل فيه هذا المؤلف قارئه عما كان سيفعله لو كان في استطاعه - من دون أن يغادر باريس ومن دون أن يُكتشف بطبيعة الحال أمره - أن يقتل في بكين، بحض فعل من أفعال الإرادة، موظفاً صينياً كبيراً مستأً يجني من وراء قتله كسباً كبيراً. ويلمّح روسو إلى أنه لا يعتبر حياة ذلك الموظف الصيني بحكم المضمونة، ومنذئذ غدا تعبير «اقتل وجيهك» تعبيراً دارجاً كمثّل يُضرب على مثل ذلك الاستعداد الخفي، حتى لدى أهل عصرنا هذا^(٣٣).

وثمة أيضاً عدد كبير من نوادر ونكات ماجنة تنم عن المعنى نفسه، كما على سبيل المثال في هذا القول الموضوع على لسان زوج يخاطب زوجته: إذا مات أحدنا فسأذهب للإقامة في باريس. ومثل هذه النكات الماجنة ما كانت لتكون بممكنة ما لم تكن تفصح عن حقيقة غير معترف بها، حقيقة لا يمكن الإقرار بها لو جرى التعبير عنها بصورة جادة وبلا مواربة. ومن المعروف أنه من الممكن بالمزاح أن تقال حتى الحقيقة.

وكما الحال بالنسبة إلى الإنسان البدائي، كذلك توجد بالنسبة إلى لاشعورنا حالة يتواجه فيها ويتصادم الموقفان المتعارضان من الموت: أولهما يعترف به كإفناء للحياة، وثانيهما ينكره ويعتبره لا واقعياً. وهذه الحالة هي عينها التي كانت سائدة في الأزمنة الأولى كما تتمثل بموت عزيز من أعزائنا سواء أكان أحد الوالدين أم زوجاً أم أختاً أم أختاً أم ولداً أم صديقاً عزيزاً. فهؤلاء الأحياء هم بالنسبة إلينا، من جهة أولى، مُلك داخلي، واحد من مكوّنات أنا بالذات، ولكنهم أيضاً، من جهة ثانية غرباء، بله أعداء بنوع ما. وباستثناء عدد ضئيل من المواقف، لا تخلو علاقنا الحبيّة الأكثر رقة وحميمية من أثر من العداوة من شأنه أن يتعثّر لدينا رغبة لاشعورية في موت من نحبه. بيد أن ما ينجم عن هذا الصراع المتولّد من ازدواجية وجدانية ليس نظرية في الروح وفي الأخلاق كما الحال من قبل، وإنما العصاب الذي من شأنه أن يمدّنا برؤى نافذة حول الحياة النفسية السوية أيضاً.

٣٣ - الجدير بالذكر أنه لا وجود في رواية الأب غوريو، ولا في سائر كتابات بلزاك، لمثل هذه الإشارة إلى قصة الموظف الصيني في كتابات روسو. بالمقابل، روى شاتوبريان في عبقرية المسيحية حكاية مشابهة حول «صينيّ ثري»، ولكن ليستخلص منها مغزى معاكساً. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.



وكم من مرة تسنى للأطباء الذين يعتمدون المعالجة التحليلية النفسية أن يتعاملوا إما مع عرض ينم عن فرط حنوّ واهتمام بسعادة ذوي القربى وإما مع تبكيت ضمير ذاتي لا أساس موجب له البتة غبّ موت شخص محبوب. ودراسة هذه الحالات لم تترك لديهم أي شك حول مدى انتشار هذه الرغبات اللاشعورية في حدوث الموت وحول مدى أهميتها ودلالاتها.

إن الإنسان العادي يشعر بفزع كبير لإزاء إمكان وجود مثل هذا الشعور، ويستند إلى نفوره هذا كيما يرر عدم تصديقه لتأكيدات التحليل النفسي. وهو في ذلك مخطئ على ما أعتقد. فليس مرامنا هنا الخطّ من قيمة حياتنا الحيّة، ولم يسبق قط للتحليل النفسي أن نحا أصلاً مثل هذا المنحى. وصحيح أن عقلنا وحساسيتنا معاً يصعب عليهما أن يجمعا على ذلك النحو بين الحب والكراهية، ولكن الطبيعة، باعتمادها في عملها على هذين الضدين التوأمين، تفلح في الإبقاء على الحب في حال الجاهزية والنضارة دوماً كيما يتسنى له أن يتغلب على الكراهية التي تقف له بالمرصاد. وقد يكون في وسعنا القول إننا ندين بأجمل تألّفات حياتنا الحبية لرّد فعلنا على النوازع العدائية التي نستشعرها فاعلة في صدورنا.

لنلخص إذاً فنقول: إن لاشعورنا، مثله مثل إنسان الأزمنة البدائية، لا منفذ له إلى تصور فكرة موتنا الشخصي، وإن يكن مفعماً بلذة تصور مقتل الغير، وتعمل فيه مشاعر متناقضة (مزدوجة وجدائياً) تجاه الشخص المحبوب. ولكن ألا كم أبعدنا الموقف الحضاري التقليدي تجاه الموت عن تلك الحالة البدائية!

إنه لمن السهل أن نفهم كيف تتدخل الحرب في هذه الثنائية. فهي تجرّدنا من الرواسب الحديثة التي خلّقتها فينا الحضارة وتعيد بعث الإنسان البدائي فينا. وهي ترغمنا على أن نكون من جديد أبطالاً ليس في مستطاعهم الاعتقاد بموتهم الشخصي، وتصوّر لنا الأجانب على أنهم أعداء ينبغي أن نتسبب لهم في الموت أو أن تمناهم لهم، وتنصحن بأن نضرب صفحاً عن موت من نجبهم من الأشخاص. أما الحرب ذاتها فلا تقبل أن تزول أو أن تلغى. فما دامت شروط حياة الشعوب تتفاوت فيما بينها تفاوتاً كبيراً، وما دامت مشاعر المقت المتبادل

مشبوبة بعنف، فلن ينقطع للحروب دابر. وهنا ينهض سؤال: أفلا يتوجب علينا أن ننضوي في عداد سائر الناس ممن يرضخون لواقع الأمر ويتكيفون مع الحرب؟ أفلا يتعين علينا أن نسلّم بأننا، في موقفنا الحضاري من الموت، نعيش مرة أخرى نفسياً فوق طاقاتنا؟ ومن ثم، أليس من الأفضل لنا أن نعود على أعقابنا لنعترف بالحقيقة؟ أليس خيراً لنا أن نفسح للموت، في الواقع الفعلي كما في فكرنا، المكان الذي يعود إليه وأن نكشف عن قدر أكبر من موقفنا اللاشعوري إزاء الموت بعد أن كنا نقمعه بمنتهى العناية؟ قد لا تكون هذه تجلية كبرى، هذا إن لم تكن، من أكثر من زاوية، خطوة إلى الوراء، بله تراجعاً ونكوصاً. ولكن ألا يتيح لنا ذلك أن نأخذ في الحسبان واقع الأشياء على نحو أفضل بحيث تغدو الحياة من جديد أكثر قابلية للاحتمال؟ فتحمل الحياة يبقى هو الواجب الأولي والأفضل للأحياء قاطبة. والوهم يفقد كل قيمة له متى كان يحول بيننا وبين ذلك. ألا فلنتذكر القول المأثور القديم: إذا أردت السلم فاستعدّ للحرب^(٣٤).

وربما يكون قد آن الأوان لندخل عليه تعديلاً: إذا أردت الحياة فاستعد للموت^(٣٥).

* * *

٣٤ - باللاتينية في النص: SI VIS PACEM, PARA BELLUM، وهو قول مأثور مجهول قائله. «م».

٣٥ - باللاتينية أيضاً في النص: SI VIS VITAM, PARA MORTEM.

مدخل إلى التحليل النفسي للأعصاب الحربية^(١)

إن الكتاب الصغير عن الأعصاب الحربية، الذي تدشن منشوراتنا به سلسلة «المكتبة الدولية للتحليل النفسي»، يعالج موضوعاً كان له، إلى حين قريب من الزمن، امتياز التمتع براهنية كبيرة. فحين جرت مناقشته في المؤتمر الخامس للتحليل النفسي في بودابست (أيلول/ سبتمبر ١٩١٨)، كان الممثلون الرسميون للهيئات القيادية لدول أوروبا الوسطى حاضرين هناك للاطلاع على المحاضرات والمناقشات، وقد كانت النتيجة الواعدة لذلك اللقاء الأول الالتزام بإنشاء عيادات تحليلية نفسية تتاح فيها للأطباء العاملين والمتخرجين من مدرسة التحليل النفسي الوسائل كيما يدرسوا طبيعة تلك الأمراض الملغزة ويخضعوها للمعالجة من منطلق التحليل النفسي. ولكن حتى قبل أن تأخذ تلك المشاريع طريقها إلى حيّز التنفيذ كانت الحرب قد وضعت أوزارها؛ وما لبثت المؤسسات التي أنشأتها الحكومات أن انهارت، وأخلى الاهتمام بالأعصاب الحربية مكانه لهموم وشواغل أخرى. ولكن مع زوال شروط الحرب آلت إلى زوال أيضاً معظم الأمراض العصبية الناجمة عن الحرب. وهكذا ضاعت مع الأسف الفرصة لسبر غور تلك الأمراض. على أنه ينبغي أن نضيف للحال: فلنأمل ألا تسنح تلك الفرصة من جديد باكراً.

لكن طي صفحة تلك المرحلة لم يعنِ وضع حدٍّ لانتشار التحليل النفسي. فحتى الأطباء الذين نأوا بأنفسهم عن النظريات التحليلية النفسية عاودوا الاقتراب منها تحت

١ - في المؤتمر الدولي الخامس للتحليل النفسي، الذي انعقد في بودابست يومي ٢٨ و ٢٩ أيلول/ سبتمبر ١٩١٨، دار نقاش حول الأعصاب الحربية على إثر مداخلات ساندور فيرنزي و كارل أبراهام وإرنست سيغل. وهذه المداخلات الثلاث، مع المدخل الذي كتبه لها فرويد، هي التي نشرت عام ١٩١٩ تحت عنوان: حول التحليل النفسي للأعصاب الحربية. (م).

ضغط مقتضيات الخدمة في الجيوش ومعالجة الأعصاب الناجمة عن الحرب. وبدءاً من تقرير فيرنزي^(٢) تسنى للقارئ أن يدرك كم كُلف ذلك الاقتراب المتجدد من ترددات ومماحكات وإنكارات قبل التسليم، بصفة عامة، بصحة كشوف التحليل النفسي بصدد العوامل الفاعلة في الأعصاب في زمن السلم، والمصدر النفسي المنشأ للأعراض، وأهمية الحاثات الغريزية اللاشعورية، ودور المكسب الأولي للمرض في تصفية النزاعات النفسية (الهرب من خلال المرض)، وسحب ذلك كله على الأعصاب الحربية. كذلك، إن تقرير إ. سيمل^(٣) أظهر مدى النجاح الذي يمكن إحرازه عندما يعالج عصايو الحرب بالتقنية التطهيرية التي كانت، كما هو معروف، المرحلة التمهيديّة من التقنية التحليلية النفسية.

بيد أنه لا حاجة بنا، مع بداية هذا التقارب مع التحليل النفسي، إلى أن نعلّق كبير أهمية على احتمال التصالح معه أو تسوية المعارضة له. ولو قُيِّض لأحدهم، ممن لم يسبق لهم أن أولوا اهتماماً لمنظومة متكاملة متلاحمة من المفترضات، أن يجد نفسه على حين بغتة منقاداً إلى التسليم بصحة جزء من ذلك الكل، لجاز لنا أن نفترض أن إنكاره سيتهتّر من أساسه، وأنه سيبيع لنفسه أن ينتظر، بقدر من الاحترام، أن تثبت صحة الجزء الآخر الذي لا يملك بخصوصه أي تجربة ذاتية، ومن ثم أن يمسك عن إصدار أي حكم.

إن هذا الجزء الآخر من النظرية التحليلية النفسية، الذي لم تتطرق إليه دراسة الأعصاب الحربية، إنما مداره على كون القوى الغريزية الجنسية هي التي تعبّر عن نفسها في تكوين العرض، وعلى كون العصاب ينجم عن الصراع بين الأنا والدوافع الغريزية الجنسية المرفوضة من قبله. وعليّنا هنا أن نأخذ كلمة «الجنسية» بمعناها الواسع، كما هو معتمد في التحليل النفسي، وألا نخلط بينها وبين مفهوم «التناسلية» الأضيق.

٢ - ساندور فيرنزي FERENEZI: محلل نفسي مجري (١٨٧٣ - ١٩٣٣). تولى فرويد تحليله، وحلّل بدوره ميلاني كلاين وجيزا روهام. من مؤلفاته: تأملات حول المازوخية، الأعصاب الحربية، طالاسا: التحليل النفسي لأصول الحياة الجنسية. «م».

٣ - إرنست سيمل SIMMEL: طبيب أعصاب ومحلل نفسي ألماني (١٨٨٢ - ١٩٤٧). كان أول من أسس عيادة للتحليل النفسي، واشتهر بدراسته عن الأعصاب الرضّية. من مؤلفاته: عن التحليل النفسي للأعصاب الحربية، غريزة حفظ الذات وغريزة الموت، اللامامية: مرض اجتماعي. «م».

والحال أن لـ إ. جونز^(٤) يقول عين الصواب في مساهمته عندما يشير إلى أن هذا الجانب النظري لم يدلّ إلى يومنا الحاضر على صلاحيته في مضمار الأعصبة الحربية. كذلك إن الدراسات التي من شأنها أن تثبت ذلك لم تحظَ بعد بمن يقوم بها. ولعل الأعصبة الحربية لا تصلح بالمرّة كمادة لمثل هذا الإثبات. لكن خصوم التحليل النفسي، الذي ثبت أن نفورهم من الجنسية أقوى عندهم من المنطق، هرعوا يعلنون أن تشخيص الأعصبة الحربية قد قدّ تفنيدياً قاطعاً ونهائياً ذلك الشقّ من النظرية التحليلية النفسية. ولكنهم يدلّون بذلك هنا على ضرب من المماحكة. فأن يكون تشخيص الأعصبة الحربية - البعيد عن أن يكون قد ذهب بعد إلى غور الأشياء - لا يسمح بالإقرار بصحّة النظرية الجنسية عن الأعصبة، فهذا شيء وشيء آخر تماماً أن يقال إن هذه النظرية ليست بصحيحة.

ولو أباح المرء لنفسه أن يأخذ بقدر من حسن النية وبقدر من عدم التغرّض، لما عسر عليه أن يهتدي إلى الطريق الذي يفضي إلى مزيد من التوضيح للأمر.

إن الأعصبة الحربية، بقدر ما تفرق عن الأعصبة العادية لزمن السلم بسمات مميّزة خاصة، يمكن فهمها على أنها أعصبة رضىّة أتاح لها إمكانية التظاهر صراع ما مع الأنا. ومساهمة أبراهام^(٥) تزوّدنا بمؤشرات جيّدة بصدد طبيعة هذا الصراع

٤ - إرنست جونز JONES: محلل نفسي بريطاني (١٨٧٩ - ١٩٥٨). اشتهر أول الأمر بالسيرة التي وضعها عن حياة فرويد، ومؤسس جمعية لندن للتحليل النفسي. كان له دور عملي بارز في تاريخ حركة التحليل النفسي، وقدم كل ضروب المساعدة الممكنة لأنصار التحليل النفسي الهاربين من الاضطهاد النازي. وقد ربطته بفرويد صلة صداقة حميمة، وله مساهمات تحليلية نفسية في الأثروبولوجيا والفن واللغة، من أشهرها دراسته عن أوديب وهملت. «م».

٥ - كارل أبراهام ABRAHAM: طبيب ومحلل نفسي ألماني (١٨٧٧ - ١٩٢٥). عمل في أول الأمر في مستشفى بورغوزلي للطب النفسي في زوريخ تحت إشراف يوجين بولر. التقى فرويد عام ١٩٠٧ وحزّر أول مقالين تحليليين نفسيين له أولى فيهما مكانة مركزية للرّضة الجنسية. أسس الجمعية البرلينية للتحليل النفسي عام ١٩١٠. وعمل أثناء الحرب العالمية الأولى كطبيب عسكري وجراح وتعامل مع العديد من حالات الإصابة بالرضة الفيزيقيّة والنفسية. وترأس لمرتين على التوالي الرابطة التحليلية النفسية الدولية. أولى اهتماماً خاصاً لمراحل تطوّر الجنسية الطفلية وميّز في المرحلة الشفوية طورين: طور لذة المصّ وطور لذة العضّ الذي أسماه بالطور السادي، وميّز بين العصاب والذهان بالانتقال من الطور الشرطي الهادف إلى التبرز إلى الطور الشرطي الهادف إلى الإمساك. من أشهر مؤلفاته: حول الأعصبة الحربية (بالاشتراك مع فرويد وساندور فيرنزي)، الهوس والسويداء، الحلم والأسطورة، رمزية لغة الحلم، الأخابيل الطفلية في الحلم والأسطورة، أمثوتب الرابع (أخانتون): مساهمة تحليلية نفسية في دراسة شخصية أتون والعبادة التوحيدية. «م».

مع الأنا؛ وهذا ما أقر به أيضاً المؤلفون الإنكليز أو الأمريكيان الذين يستشهد بهم جونز. ومدار هذا الصراع هو بين الأنا القديم المسالم وأنا العسكري الجديد المحارب، وهو صراع يشتد أواره متى ما اقتدرنا أيام السلم على أن يتبين مدى ما يتعرض له من خطر خسارة الحياة بسبب تهور قرينه الطفيلي الحديث التكوين. وسواء هنا أن نقول إن الأنا يحمي نفسه من الخطر بالهرب والالتجاء إلى جمى العصاب الرضي، أو أن نقول إنه يحمي عن نفسه ضد الأنا الجديد الذي يعترف بخطره على حياته. وعلى هذا، يكون الجيش الذي جرت تعيئته قومياً هو التربة المغذية للأعصاب الحربية، بينما تنعدم كل إمكانية لظهور هذه الأعصاب لدى الجنود المحترفين أو لدى العساكر المرتزقة.

أما المظهر الآخر من الأعصاب الحربية فيتمثل بالعصاب الرضي الذي يطراً، كما هو معروف، في زمن السلم أيضاً على إثر نوبة دعر أو حادث خطير، دونما صلة البتة بصراع في داخل الأنا.

إن نظرية الإتيولوجيا الجنسية للأعصاب، أو كما نؤثر أن نقول: النظرية الليبيدية في الأعصاب، ما صيغت في الأصل إلا برسم الأعصاب التحويلية^(٦) التي تطرأ في الحياة في زمن السلم؛ وإنما في هذه الأعصاب حصراً يسهل علينا أن نبين صحة هذه النظرية عن طريق تطبيق تقنية التحليل النفسي. بيد أن تطبيقها على تلك الإصابات المرضية الأخرى التي جمعناها لاحقاً في فئة الأعصاب النرجسية يصطدم سلفاً بصعوبات. فأمراض من قبيل الخبل المبكر أو البارانونيا أو السويداء لا تصلح إطلاقاً كمادة للتدليل على صحة نظرية الليبدو وللتمهيد لفهمها، ولهذا بالتحديد لا يتأتى للأطباء النفسيين الذين لا يقيمون اعتباراً للأعصاب التحويلية أن يتألفوا معها. ولهذا تحديداً تبدى العصاب الرضي (لزمن السلم) مستعصياً أشد الاستعصاء من هذا المنظور، وهذا ما حال دون أن

٦ - الأعصاب التحويلية NEVROSES DE TRANSFERT: هي أعصاب نفسية مقابلة في التحليل النفسي للأعصاب النرجسية، وتتميز بأن الليبدو فيها يتجه دوماً نحو مواضيع واقعية أو متخيلة بدلاً من أن ينصب على الأنا نفسه. وقد كان أول من صاغ هذا المفهوم كارل يونغ. وتوزع الأعصاب التحويلية إجمالاً إلى أعصاب خصرية وهستيرية استبدالية وأعصاب وسواسية. «م».

يقدّم ظهور الأعصبة الحربية أي إضافة جديدة إلى الوضعية القائمة.

والواقع أنه ما أتيح لنا أن نصيب فلاحاً في توسيع نطاق نظرية الليبدو لتشمل الأعصبة النرجسية إلا بعد أن صغنا وطبقنا مفهوم «الليبدو الأنوي»، وقلنا بالتالي بوجود مقدار من الطاقة الجنسية مرتبط بالأنا نفسه وفيه يجد إشباعه على نحو ما يجده عادة في الموضوع^(٧). وهذا التوسيع المشروع تماماً لمفهوم الجنسية يعد بأن يقدّم لنا، بخصوص جميع تلك الأعصبة الخطيرة وبخصوص الأذهنة، كل ما هو مباح لنا أن نتوقعه من نظرية تشقّ طريقها تلمساً وتجريباً. وفي هذا السياق نفسه يمكن أن يندرج العصاب الرضّي (لزمان السلم) متى ما انتهى الأمر بالبحوث حول العلاقات - الموجودة بلا أدنى ريب - بين الذعر والحصر والليبدو النرجسي إلى الوصول إلى نتيجة ما.

ولئن تكن الأعصبة الرضّية والأعصبة الحربية تتكلم بصوت أعلى مما ينبغي عن تأثير الخطر على الحياة، ولا تتكلم إطلاقاً أو لا تتكلم بقدر كافٍ من الوضوح عن تأثير «الحرمان من الحب»، فإن أعصبة زمن السلم التحويلية المعتادة لا تشفّ عن أي دور إتيولوجي للعامل الأول، على خلاف واقع الأمر في الحالة الأولى. بل ثمة من يذهب إلى حدّ الافتراض بأن الأوجاع والأوصاب في هذه الأعصبة الأخيرة لا يمكن أن يكون لها من مصدر سوى الرخاوة وطيب العيش والبطر، وهذا ما يفترض فيه أنه يمثل من جديد تعارضاً شيراً للاهتمام مع شروط الحياة التي تتمخّض فيها الأعصبة الحربية. ولو كان على المحلّين أن يحذوا حذو خصومهم لكان عليهم أن يؤكدوا، متى ما وجدوا أن مرضاهم قد سقطوا مرضى من جراء «الحرمان من الحب» وعدم إشباع مطالبهم الليبيدية، أنه لا يمكن أن يكون ثمة وجود لأعصبة ناجمة عن خطر من الأخطار أو أن الاضطرابات المرضية التي تظهر على إثر صدمة مخيفة ليست بأعصبة. وهذا، بطبيعة الحال، أمر لم يخطر لهم قط في بال. بل هم يرون في ذلك، على العكس، فرصة مؤاتية للجمع في مفهوم واحد بين هاتين الواقعتين اللتين تجنحان في ظاهر الأمر إلى

٧ - الموضوع في التحليل النفسي هو ما غير الأنا، وهو في العموم موضوع الحب أو موضوع الشهوة الجنسية. والنسبة إليه في هذه الحال هي الموضوعاني. «م».

التفارق. ففي الأعصبة الرَضِيّة كما في الأعصبة الحرية يدفع الأنا البشري عن نفسه شرّ خطر يتهده من الخارج، أو يكون متجسداً في نظره في شكل منبثق عن الأنا نفسه؛ أما في الأعصبة التحويلية لزم السلم فإن الأنا يعزو إلى لبيدوه دور العدو، ومن ثم إن مطالبه تبدو له متوعة، منذرة بالخطر. وفي الحالتين كليهما ينتاب الأنا خوف من لحاق الأذى به، سواء أمن قبل اللبيدو أم من قبل الأشكال الخارجية للعنف. بل قد يسعنا القول إن ما يخاف منه في الأعصبة الحرية، خلافاً لواقع الحال في الأعصبة الرَضِيّة المحضة وبالمقارنة مع الأعصبة التحويلية، هو عدو داخلي. أما الصعوبات النظرية التي تنهض عائقاً في وجه مثل هذا التصور الوجداني للفرضيتين فلا يبدو أنها غير قابلة للتدليل: إذ أليس يسعنا أن نصف بحق الكبت - القائم في أساس كل عصاب - بأنه ردّ فعل على رَضّة، وبأنه عصاب رَضِيّ ابتدائي؟

لماذا الحرب؟

عزيزي السيد أينشتاين^(١)

لما علمت أنك تنوي دعوتي إلى تبادل للأفكار حول موضوع يهّمك ويبدو لك جديراً بأن يحظى باهتمام الآخرين، وافقت بلا تردد. وقد كنت توقعت أن تختار مشكلة تكون محدودة بحدود ما هو قابل للمعرفة اليوم، مشكلة يمكن لكل منا - عالم الفيزياء وعالم النفس - أن يدلي فيها بدلوه بحيث يمكن لهما أن يلتقيا على أرض واحدة وإن سلكا طريقين مختلفين. ولذا فقد فاجأتني بطرحك عليّ السؤال عما نستطيع القيام به لحماية البشر من لعنة الحرب. وقد خفت في البداية تحت ضغط الشعور بعدم كفاءتي - وأكاد أقول عدم كفاءتنا نحن الاثنين - إزاء ما بدا لي أنه مهمة عملية تقع حصراً على عاتق رجال الدولة. لكنني فهمت

١ - في عام ١٩٣٢ وجهت اللجنة الدائمة للآداب والفنون التابعة لعصبة الأمم دعوة إلى ألبرت أينشتاين، الذائع الصيت يومئذ كناشط من أجل السلام ونزع التسليح في العالم، إلى المساهمة في سلسلة الرسائل المفتوحة التي كانت قد بدأت بنشرها حول أهم القضايا المشتركة للإنسانية. وقد اقترح أينشتاين يومئذ أن يكون شريكه في النقاش سيغموند فرويد الذي كان التقاه عام ١٩٢٦ والذي لم يتردد في قبول دعوته. وبالفعل صدر في عام ١٩٣٣ المجلد الثاني من مراسلات عصبة الأمم تحت عنوان لماذا الحرب؟ متضمناً رسالة مقتضبة من أينشتاين وردّ فرويد عليها باللغات اللاتينية والإنكليزية والفرنسية. وقد كان السؤال الرئيسي الذي طرحه أينشتاين هو: هل ثمة من إمكانية لتوجيه التطور النفسي للبشر بحيث تتاح لهم قدرة أكبر على المقاومة تجاه عقد الكراهية والرغبة المرضية في إبادة الآخرين، تلك العقد التي لا تعمل على مستوى الدول وحدها، بل كذلك على مستوى الشعوب والجماهير؟

وقد كانت اللجنة الدائمة للآداب والفنون قد اقترحت أن يكون عنوان المناظرة بين أينشتاين وفرويد القانون والعنف، ولكن فرويد أصرّ على أن يكون العنوان: لماذا الحرب؟

وقد اعتمدنا في ترجمة رسالة فرويد الجوابية إلى أينشتاين الترجمة الفرنسية الصادرة عام ١٩٩٥ في المجلد التاسع عشر من مؤلفات فرويد الكاملة عن المنشورات الجامعية الفرنسية. «م».

بعدئذ أنك أثرت المسألة لا كمستكشف في مجال الطبيعة والفيزياء، بل كصديق للبشر لبي دعوة **عصبة الأمم** نظير ما فعل فريديوف نانسن^(٢) المستكشف القطبي الذي أخذ على عاتقه تقديم العون للجائعين والمهجرين عن أوطانهم من ضحايا الحرب العالمية. وقد تبيّنت أيضاً أنه ليس مطلوباً مني تقديم مقترحات عملية، وإنما فقط أن أوضح كيف تبدى مشكلة تفادي الحرب من منظور مقارنة سيكولوجية.

ولكنك هنا أيضاً قلت في رسالتك كل ما يمكن قوله تقريباً. وهكذا تكون - إن جاز القول - قد حبست الريح عن أشرعتي، لكن يطيب لي مع ذلك أن أجدّف في مجراك وأكتفي بتوكيد كل ما تقدّمت به، مع الإفاضة فيه بقدر ما يسمح علمي، أو تخميني.

لقد بدأت رسالتك بالكلام عن العلاقة بين القانون والقوة. ومن المؤكد أن هذه نقطة البداية الصحيحة لبحثنا. ولكن هل لي أن أستعيض عن كلمة «القوة» بكلمة «العنف» الأكثر فجاجة وفظاظة؟ إن القانون والعنف هما اليوم في نظرنا نقيضان. ومن السهل أن نبيّن أن واحدهما انبثق عن الآخر؛ وإذا ما عدنا إلى الأصول الأولى وتفحصنا كيف حدث ذلك في أول الأمر، اهتدينا بلا مشقة إلى الكيفية التي حدث بها ذلك. لكن اعذرني إذا سردت في ما سيلي ما هو معروف ومعترف به من قبل الجميع كما لو أنه جديد؛ بيد أن السياق هو ما يجبرني على ذلك.

إنه لمبدأ عام إذاً أن يكون استعمال العنف هو الذي يحسم القرار في ما يتصل بمنازعات المصالح بين البشر. وذلك هو الشأن في مملكة الحيوان التي لا يجوز أصلاً للإنسان أن يستبعد نفسه منها. صحيح أنه تنضاف، بالنسبة إلى الإنسان، منازعات في الرأي قد تصل إلى درجة عالية من التجريد وتبدو وكأنها تتطلب

٢ - فريديوف نانسن: مستكشف قطبي ورجل علم ودبلوماسي نرويجي (١٨٦١ - ١٩٣٠)، خصص العقد الأخير من حياته لقضية اللاجئين في العالم بعد أن سُمّته عصبة الأمم مفوضاً عاماً للاجئين. نال في عام ١٩٢٢ جائزة نوبل للسلام مكافأة له على جهوده في موازنة المشرّدين من ضحايا الحرب العالمية الأولى. «م».

أسلوباً آخر في الحسم. لكن هذا محض تعقيد لاحق. ففي البدء كانت القوة العضلية هي التي تفصل، في إطار العشير البشري الصغير، في ما إذا كان هذا الشيء أو ذاك يعود إلى هذا الفرد أو ذاك، وكانت هي التي تقرر إرادة أي منهما ينبغي أن تسود. وسرعان ما تعززت القوة العضلية بعد أن استعاض عنها باستخدام الأدوات: فالغلبة باتت لمن يحوز أحسن السلاح أو لمن يحدق استعماله. ومع دخول السلاح شرع تفوق العقل يحل محل القوة العضلية العارية. ولكن الغرض الأخير للصراع بقي هو هو: فعلى أحد الطرفين، وقد شُلت قواه وغُلب على أمره، أن يتخلى عن معارضته أو مطالبته. وهذا الغرض هو ما كان يتحقق على أتم نحو عندما يستأصل العنف شأفة الخصم بقتله. وكان لذلك مكسبان: فالخصم ما عاد يستطيع أن يجدد معارضته، والمصير الذي آل إليه يردع الآخرين عن حذو حذوه. وبالإضافة إلى ذلك، إن قتل العدو يشبع ميلاً غريزياً ساعود إلى الكلام عنه لاحقاً. بيد أن نية القتل يمكن أن يعترضها اعتباراً مؤداه أن العدو يمكن أن يُستخدم في إتيان خدمات نافعة، إذا ما تُرك على قيد الحياة وفي حالة خوف في آن معاً. وفي مثل هذه الحال كان العنف يكتفي بالتخويف بدلاً من القتل. تلك كانت البداية للإبقاء على حياة العدو، ولكن بات على الغالب منذئذ أن يحسب حساباً لتعطش المغلوب إلى الانتقام، فكان بذلك يضحى بجانب من أمنه.

تلك هي إذاً الحالة الأصلية للأمور: هيمنة القوة الأقوى، سواء عن طريق العنف الغاشم أو المستند إلى العقل. ونحن نعلم أن هذا النظام تعدّل في مجرى التطور اللاحق وأن ثمة طريقاً قاد من العنف إلى القانون، ولكن ما هو؟ طريق واحد أوحد في رأيي: إنه ذاك الذي فتحه واقع أن اتحاد عدة أفراد ضعفاء تأتي له أن ينافس القوة المتفوقة لفرد واحد. «إن لفني الاتحاد قوة»^(٣). فالعنف أمكن كسره بالاتحاد، فباتت قوة الذين اتحدوا هي القانون بالتضاد مع عنف الفرد.

وهكذا نرى أن القانون هو قوة جماعة. بيد أنه يبقى ضرباً من العنف وعلى

٣ - بالفرنسية في النص L'UNION FAIT LA FORCE. «م».

استعداد لأن يُوجَّه ضد كل فرد يتصدى له بالمعارضة؛ فهو يعتمد الوسائل نفسها وينشد الغايات عينها؛ والفارق الوحيد يكمن بالفعل في أنه لم يعد عنفاً حكراً على فرد بعينه، بل عنف جماعة. ولكن حتى يتمّ فعلاً هذا الانتقال من العنف إلى القانون الجديد لا بدّ من أن يتوفر شرط سيكولوجي. إذ ينبغي أن يكون اتحاد الجماعة من الأفراد مستقراً ثابتاً. أما إذا لم يتم هذا الاتحاد إلا لغرض الإطاحة بالفرد الفائق القوة ثم لم يلبث أن تفككت أو اصره بعد التغلب على هذا الأخير، فلا يكون قد تحقق شيء. فأول من سيجد نفسه متفوقاً في القوة سيطمح إلى تسييد العنف من جديد، وستكرر اللعبة إلى ما لا نهاية. فالجماعة يتعيّن عليها أن تبقى أو اصرها معقودة باستمرار، وأن تنظّم نفسها، وأن تتخذ إجراءات لاتقاء شر أخطار التمرد، وأن تنشئ أجهزة تسهر على مراعاة هذه الإجراءات - أي قوانين - وتتكفل بتنفيذ تدابير العنف المطابقة للقانون. ومع الاعتراف بمثل هذه الوحدة في المصالح تنشأ بين أعضاء الجماعة البشرية الموحدة المعنوية روابط عاطفية، روابط جماعية، فيها تكمن قوتها الحقيقية.

هذا، على ما أعتقد، جوهر الظاهرة التي مدار الكلام عنها: أي التغلب على العنف عن طريق نقل القوة إلى وحدة أكبر تجمعها معاً روابط عاطفية بين أعضائها. أما الباقي فلا يعدو أن يكون إسهاباً وتكراراً.

إن الوضع يبقى بسيطاً ما دامت الجماعة تتألف فقط من عدد محدود من الأفراد المتعادلين في القوة. فقوانين هذا الاتحاد تحدّد مقدار ما ينبغي على كل فرد - إذا أريد ضمان أمن الحياة المشتركة - أي يتخلى عنه مما هو متاح له من حرية شخصية في استخدام قوته كوسيلة عنف. لكن حالة موائمة كهذه ليست بممكنة التصور إلا نظرياً فحسب، أما في الواقع فإن الموقف يتعقد بحكم من أن الجماعة المعنية تضمّ من البداية عناصر قوة غير متكافئة، من رجال ونساء، وآباء وأبناء، ثم، من جراء الحروب، غالبين ومغلوبين لا يلبثون أن يتحولوا إلى سادة وعبيد. وعندئذ يغدو قانون الجماعة تعبيراً عن علاقات قوة غير متكافئة في داخلها؛ فالقوانين ستوضع من قبل الغالبين ولن تُقرّ إلا بأضال الحقوق للمغلوبين. وعندئذ يزرع الوضع القانوني تحت وطأة مصدرين للفوضى، ولكن كذلك

للتقدم. من جهة أولى المحاولات الفردية من جانب السادة للتغالي فوق التقييدات الساري مفعولها على الجميع، أي للانكفاء من سيادة القانون إلى سيادة العنف؛ ومن الجهة الثانية الجهود الدائبة التي تصدر عن المضطهدين للحصول على المزيد من القوة ولتثبيت هذه التغييرات في القانون، وبالتالي للتقدم من وضعية قانونية متفاوتة إلى وضعية قانونية متساوية للجميع. وسيكتسب هذا الاتجاه الثاني مزيداً من الأهمية إذا ما حدثت في داخل الجماعة المعنية تحولات فعلية في علاقات القوة، على نحو ما يحدث بفعل عوامل تاريخية شتى. وعندئذ يمكن للقانون أن يتكيف تدريجياً مع ميزان القوى الجديد، أو - وهذا ما يحدث غالباً - قد لا تكون الطبقة السائدة مستعدة للقبول بذلك التغيير، فينجم عن ذلك تمرد وحرب أهلية، مع ما يترتب عليهما من تعليق مؤقت للقانون ومن مواجهات ومصادمات عنيفة جديدة تنتهي إلى قيام وضعية قانونية جديدة. على أن هناك مصدراً آخر لتعديل القانون يشق طريقه إلى التفعيل بصورة سلمية، وهو يتمثل بالتحول الحضاري لمجموع أعضاء الجماعة، ولكن ذلك لا يحدث إلا في سياق مغاير لا نملك إلا أن نرجئ الكلام عنه إلى ما بعد.

هكذا نرى أن تصفية نزاعات المصالح عن طريق العنف لا سبيل إلى تفاديها حتى داخل الجماعة المتألفة. ولكن الضرورات والقواسم المشتركة التي تفرضها الحياة الجماعية فوق أرض واحدة تضغط في اتجاه وضع حدّ سريع لتلك الصراعات؛ وفي ظلّ شروط كهذه تتعاظم احتمالات الوصول إلى حلول سلمية. بيد أننا لو ألقينا نظرة على تاريخ البشرية لوجدناه يحفل بسلسلة لا متناهية الطول من المنازعات والصراعات بين جماعة وأخرى، أو بين جماعة بعينها وبين عدة جماعات أخرى، كما بين وحدات كبيرة وأخرى صغيرة، وبين مدن وأقاليم وقبائل وشعوب وإمبراطوريات، وهي منازعات وصراعات يكون فيها للحرب قرار الفصل في غالب الأحيان. وإن حروباً من هذا القبيل تنتهي إما إلى السلب والنهب، وإما إلى إخضاع أحد الطرفين إخضاعاً تاماً وإلى الاستيلاء على أرضه. وليس في الإمكان إصدار حكم واحد ومتجانس على حروب الفتح. فالعديد من أمثال هذه الحروب - مثل حروب المغول والترك - لم تتمخض إلا عن كوارث،

بينما ساهم غيرها على العكس في تحويل العنف إلى قانون إذ تأسست وحدات أكبر بات استخدام العنف داخل نطاقها بحكم المستحيل وأمست المنازعات بالتالي تسوّى عن طريق نظام قانوني جديد. وهكذا أعطت فتوحات الرومان بلدان البحر الأبيض المتوسط ذلك السلام الثمين المسمى بـ PAX ROMANA^(٤). وقد خلقت شهوة التوسع لدى الملوك الفرنسيين فرنسا جديدة ومزدهرة ومنتحة في ظل السلام. ومهما بدت المفارقة كبيرة، فلا مناص لنا من التسليم بأنه ليس من المستبعد أن تكون الحرب وسيلة مناسبة لإقامة السلام «الأبدي» الذي طالما صبا إليه الإنسان، إذ من شأنها أحياناً أن تخلق تلك الوحدات الكبرى التي تغدو فيها الحروب الجديدة بحكم المستحيلة بفضل قيام سلطة مركزية قوية. بيد أن الحرب لم تتأدّ إلى هذه النتيجة، لأن النجاحات التي يحرزها الغزو نادراً ما تكون دائمة؛ فالوحدات الحديثة الإنشاء تعود إلى التفكك، وفي غالب الأحوال من جراء انعدام التلاحم بين الأجزاء التي جرى توحيدها بالعنف. أضف إلى ذلك أن الفتوحات ما أمكن لها أن تخلق حتى اليوم سوى اتحادات جزئية - وإن تكن واسعة النطاق - وقد كانت المنازعات بين هذه الاتحادات تتطلب أكثر من أي وقت سابق حلاً لها عن طريق العنف. ولقد كانت النتيجة الوحيدة لكل تلك الجهود الحربية أن البشرية استبدلت حروباً صغيرة عديدة، بل متواصلة، بحروب كبيرة نادرة، ولكنها أشدّ ضراوة وتدميراً.

إذا طبقنا ذلك على الحاضر انتهينا إلى النتيجة ذاتها التي توصلت إليها أنت عن طريق أقصر^(٥). فالوقاية الأكيدة من الحروب ليست بممكنة إلا إذا اتحد بنو البشر ليقيموا سلطة مركزية يُعهد إليها بالحق في إصدار الحكم بصدد جميع

٤ - يطلق هذا الاسم على تلك الحقبة من التاريخ التي امتدت من القرن الأول ق.م إلى القرن الثاني ب.م، وذلك منذ أن أعلن الإمبراطور أوغسطس في عام ٢٩ ق.م. نهاية الحروب الأهلية إلى يوم إعلان وفاة الإمبراطور مرقس أوريليوس عام ١٨٠ م. ولكن ذلك لم يحل دون نشوب حرب أهلية طاحنة في العام المسمى بعام الأباطرة الأربعة (نبرون، غنيا، أوتون، فيتاليوس) بين حزيران/ يونيو ٦٨ م. وكانون الأول/ ديسمبر ٦٩ م. «م».

٥ - كان أينشتاين، في رسالته إلى فرويد، قد أعرب عن اعتقاده، وهو «الرجل الحر» - كما قال - من كل هوى قومي المنزع، بأن الطريق إلى السلام العالمي هو «إنشاء سلطة تشريعية وقضائية للتحكيم في جميع المنازعات التي تنشب بين الدول». «م».

الصراعات حول المصالح. وهنا نجد أنفسنا بمنتهى الوضوح أمام مطلبين: أن تُنشأ مثل تلك الهيئة العليا وأن تزوّد بالقوة اللازمة. وأي من هذين التديرين لن يكون مجدياً بدون الآخر. وعصبة الأمم اليوم مصممة لتكون سلطة من هذا القبيل، لكن الشرط الثاني غير متحقق. فعصبة الأمم لا تحوز قوة تابعة لها، وهي لا تستطيع الحصول عليها إلا إذا أبدى أعضاء الاتحاد الجديد، أي الدول المستقلة بذاتها، استعداداً لمنحها إياها. ولكن يبدو أن احتمالاً من هذا القبيل ضعيف منتهى الضعف. ومع ذلك، إن المرء لا يدلل، حيال واقعة تأسيس عصبة الأمم، إلا على عدم تفهم كامل إذا كان يجهل أن هذه محاولة جسورة تكاد تكون غير مسبوقة في تاريخ البشرية، بل ربما كانت منقطعة النظير من حيث اتساع نطاقها. وهي محاولة لحيازة السلطة - أي النفوذ ذي الصفة الإلزامية - استناداً إلى مبادئ مثلى محددة، على حين أن السلطة تقوم في العادة على امتلاك القوة. وقد كنا رأينا أن أمرين اثنين يضمنان تلاحم جماعة ما من الجماعات: العنف والروابط العاطفية - أي التماهيات بلغتنا التقنية - بين أعضائها. فإن انعدم وجود أحد هذين العاملين فلا يستبعد أن يقتدر الثاني على صون وحدة الجماعة. وطبيعي أن أمثال هذه الأفكار لا يمكن أن تكون ذات تأثير إلا إذا كانت تعبر عن شواغل مشتركة مهمة بين أعضاء الجماعة. وتبقى بعدئذ مسألة معرفة مدى قوتها. والتاريخ يفيدنا أنها مارست بالفعل تأثيرها. ففكرة وحدة الهوية الهلينية PANHELLENISME^(٦)، أي الشعور بالتفوق على البرابرة المجاورين، تلك الفكرة التي وجدت أقوى تعبير عنها في المجالس التمثيلية للمدن اليونانية وفي عرافات الكهنة وفي المباريات الأولمبية، كانت على قدر كافٍ من القوة لتلطّف من حدة الميول الاقتتالية لدى اليونانيين، ولكن من دون أن تكون كافية للحؤول دون نشوب الخصومات المسلحة بين فئات الشعب اليوناني المختلفة، ولا على الأخص للحؤول بين مدينة بعينها أو مجموعة من المدن اليونانية وبين التحالف مع العدو الفارسي بهدف إنزال الأذى بمدينة أخرى منافسة لها. كذلك إن الشعور

٦ - مذهب إيديولوجي كان يقول بوجود وضع حدٍّ للحروب والنزاعات بين المدن اليونانية الآسيوية والأوروبية (الهلينية حسب النعت الدارج يومئذ) من أجل توحيد جميع اليونانيين في مواجهة الغزو الفارسي في حقبة الحروب الميديّة في مطلع القرن الخامس ق. م. «٣».

بوحدة الجماعة المسيحية، الذي نعلم على أية حال مدى قوته، لم يمنع مع ذلك الدول المسيحية، كبيرها وصغيرها، في عصر النهضة من طلب مساعدة السلطان العثماني في حروبها ضد بعضها بعضاً. بل حتى في عصرنا الحاضر يعزّ علينا أن نهتدي إلى أية فكرة من شأنها أن تمارس مثل هذه السلطة التوحيدية. وأما أن المثل العليا القومية، السائدة الآن بين الشعوب، تفعل فعلها اليوم في اتجاه معاكس^(٧)، فهذا ما لا يمكن أن تغفل عنه عين. وهناك من الناس من يتنبأ بأن الانتشار المعظم لنمط التفكير البلشفي من شأنه وحده أن يضع حداً للحروب، بيد أننا ما زلنا إلى اليوم بعيدين غاية البعد، على كل حال، عن مثل ذلك الهدف، وربما قد لا يكون لنا من منفذ إليه إلا بعد حروب أهلية فظيعة مرعبة. وعليه، إن محاولة الاستعاضة عن القوة السائدة اليوم فعلياً بقوة الأفكار محكوم عليها حتى يومنا هذا بالفشل. وإنه لغلط في الحساب إذا لم نأخذ في اعتبارنا أن ما هو قانون اليوم كان في الأصل عنفاً غاشماً محضاً، وأنه ليس لهذا القانون حتى في يومنا هذا أن يستغني عن مؤازرة العنف.

في وسعي الآن أن أضيف تعليقاً على فكرة أخرى من أفكارك. فأنت تعرب عن دهشتك من السهولة التي تتم بها إثارة حماسة الناس للحرب وتتكهن بأنه لا بدّ من أن يكون ثمة شيء يفعل فعله فيهم، نازع غريزي إلى الكراهية والتدمير، يتلاقى سلفاً مع مثل ذلك التحريض المسعور. ومرة أخرى لا أملك هنا إلا أن أوافقك بلا تحفظ. فنحن نعتقد بوجود مثل ذلك النازع الغريزي، ولقد سعينا في السنوات الأخيرة إلى دراسة تظاهراته. أفي وسعي، بهذه المناسبة، أن أعرض لك طرفاً من النظرية التي توصلنا إليها في التحليل النفسي بصدد الدوافع الغريزية بعد طول تلمّس وتقلّب؟ فنحن نفترض أن دوافع الإنسان الغريزية تنقسم حصراً إلى فئتين: إما الدوافع التي تسعى إلى أن تحفظ وتجمع - ونحن نطلق عليها اسم الدوافع الغريزية الإيروسية بالإحالة إلى الإيروس كما قال به أفلاطون في محاورة المأدبة، أو الجنسية بالإحالة إلى التعبير الدارج في اللغة الشعبية مع التوسع المقصود في مدلوله -، وإما الدوافع

٧ - الإحالة هنا إلى جائحة الإيدولوجيا القومية الألمانية في صيغتها النازية. (م).

التي تسعى إلى الهدم والقتل، ونحن نجتمعها تحت اسم الدوافع الغريزية العدوانية أو التدميرية. وكما ترى، فإن هذا لا يعدو أن يكون في الحقيقة محض إيضاح نظري للتعارض المعروف لدى جميع الناس بين الحب والكراهة، وهو التعارض الذي قد يكون على علاقة بدئية بقبطية الجذب والطرده التي تلعب دورها في مجال اختصاصك. على أنه يتعين علينا هنا ألا نتسرع في إدخال أحكام الخير والشر. فتلك الدوافع الغريزية ضرورية بكلا شقيّهما؛ وإنما عن تضافرها أو تناحرها في الاشتغال تنجم ظاهرات الحياة. والحال أنه يبدو أن ما من دافع غريزي من نوع واحد يتاح له أن يفعل فعله منفرداً، بل هو على الدوام مرتبط - أو متصاهر كما نقول - مع عنصر بعينه من عناصر النوع الآخر، عنصر يجعله يغيّر هدفه أو يتيح له أن يصل إليه بمفرده. وعلى هذا النحو يكون الدافع الغريزي إلى حفظ الذات من طبيعة إيروسية بكل تأكيد، ولكنه قد يكون أيضاً بحاجة إلى قدر من العدوانية لكيما يتأتى له أن يفرض هدفه. كذلك، إن الدافع الغريزي إلى الحب يكون بحاجة، عند توجهه إلى موضوع من المواضيع، إلى تلقي دعم من الدافع الغريزي إلى السيطرة إذا ما كانت غايته امتلاك موضوعه. بيد أن صعوبة عزل كلا النوعين من الدوافع الغريزية في تظاهراتهما الفعلية هي التي حالت لفترة طويلة بيننا وبين تعرفهما.

ولو تفضلت وتابعت معي قليلاً لرأيت أن الأفعال الإنسانية تكشف عن تعقيد آخر من نوع مختلف. فمن النادر جداً أن يصدر فعل بعينه عن حادثة MOTION غريزية وحيدة، حتى وإن تكن هي نفسها مركبة من الإيروس ومن غريزة التدمير. فبصفة عامة لا بدّ أن تتلاقى وتجتمع عدة دوافع ذات معمار واحد لتجعل الفعل ممكناً. وقد أدرك ذلك واحد من زملائك، هو البروفسور ج. ك. ليختنبرغ^(٨) الذي كان يدرّس الفيزياء في غوتنغن^(٩) في عهد

٨ - جورج كرمستوف ليختنبرغ: فيلسوف وفيزيائي ألماني (١٧٤٢ - ١٧٩٩). اهتم بالتربية والفلسفة. التقى غوته ورامسل كانط، ودرس الكهرباء وحساب الاحتمال. من مؤلفاته: جوامع الكلم، مرآة النفس، رسائل حول إنكلترا. «م».

٩ - غوتنغن: مدينة ألمانية تقع بين بون وبرلين، وفيها أشهر مركز جامعي تعلّم فيه أو علّم إثنان وأربعون من حائزي جائزة نوبل. «م».

روادنا الكلاسيكيين. ولعله كان كعالم نفس أكثر أهمية منه كعالم فيزياء. وقد اخترع دواراة الحوافز^(١٠) وكتب قائلاً: «إن الدوافع التي تحفز الإنسان على فعل شيء ما يمكن ترتيبها كالرياح الاثنتين والثلاثين كما يمكن صوغ أسمائها بكيفية مماثلة، كقولنا مثلاً: «خبز - خبز - جوع، أو جوع - جوع - خبز». وعليه، عندما يدعى بنو الإنسان إلى شئ الحرب، فإن العديد من الحوافز الكامنة فيهم يمكن أن تدفع بهم إلى تلبية النداء، منها ما هو نبيل ومنها ما هو وضع، منها ما يفصحون عنه ومنها ما يكتُمونه. ولا يتسع المجال هنا لعرضها جميعاً. ومن المؤكد أن من جملتها شهوة العدوان ولذة التدمير؛ والبشاعات التي لا تحصى في التاريخ كما في الحياة اليومية تشهد على وجودها وقوتها. وتداخل هذه الميول التدميرية مع غيرها، أوروبية كانت أم مثالية، يسهل بطبيعة الحال إشباعها. ويخالجنا أحياناً الانطباع، ونحن نسمع عن فظائع التاريخ، بأن الحوافز المثالية لم تكن إلا محض ذرائع للشهوات التدميرية؛ ويتراءى لنا أحياناً أخرى، كما في مثال فظائع محاكم التفتيش، أن الحوافز المثالية هي التي احتلت مكانة الصدارة في الوعي بينما قدمت لها الدوافع التدميرية تعضيداً لاشعورياً. والاحتمالان كلاهما يصححان.

إنني أخشى أن أجاوز الحدّ في استغلال اهتمامك الذي مداره، بطبيعة الحال، على اتقاء شرّ الحرب، وليس على نظريتنا. ومع ذلك، بوّدي أن أتوقف لهنيهة أخرى عند دافعنا الغريزي إلى التدمير، الذي لا تبقى شهرته أدنى من أهميته. ذلك أننا توصلنا بالفعل، بفضل قدر من إعمال النظر، إلى الافتراض بأن هذا الدافع الغريزي يعتمل في داخل كل كائن حي، وأنه ينزع بالتالي إلى التسبّب في دماره وإلى ردّ الحياة إلى حالة المادة غير الحية. ومن ثم استأهل بلا جدال اسم الدافع الغريزي إلى الموت، في الوقت الذي تمثّل فيه الدوافع الغريزية الإيروسية الصبّو إلى الحياة. والدافع الغريزي إلى الموت يغدو دافعاً غريزياً إلى

١٠ - دواراة الحوافز على مثال دواراة الرياح التي تصوّر الجهات الرئيسية الأربع: الشمال والجنوب والشرق والغرب والجهات الفرعية التي يصل تعدادها إلى اثنين وثلاثين. وقد كان مدار دواراة الرياح في العصور الوسطى على القدس في كثير من الأحيان. (م).

التدمير عندما يتحوّل، بمساعدة بعض أعضاء الجسم، نحو الخارج، نحو المواضيع. ومن هنا جاز لنا القول إن الكائن الحيّ يحافظ على حياته الخاصة بتدميره حياة الغير. بيد أن شطراً من الدافع الغريزي إلى الموت يبقى فعالاً داخل الكائن الحيّ، وقد حاولنا أن نشقّق العديد من الظواهر السوية والمرضية من هذا الاستدخال للدافع الغريزي إلى التدمير. بل اشتطت بنا الهرطقة إلى حدّ تفسير ظهور الضمير لدى البشر بمثل ذلك الارتكاس للمنزع العدواني إلى الداخل. وكما تلاحظ، فإنه ليس لنا أن ننظر إلى مثل هذه الظاهرة بخفة عندما تتظاهر على نطاق أوسع مما هو متوقع: إذ يترتب عليها في هذه الحال أذى كبير، على حين أن انصراف هذه القوى الغريزية نحو التدمير في العالم الخارجي يسكّن من روع الكائن الحيّ ويكون له بالتالي مفعول مفيد. ذلك أن هذا من شأنه أن يقدم عذراً بيولوجياً لجميع الميول الكريهة والخطرة التي نخوض ضدها الصراع. واجب علينا إذا الاعتراف بأنها أقرب إلى الطبيعة من المقاومة التي نواجهها بها والتي لا تزال تتطلب منا تفسيراً. وقد يساورك هنا الشعور بأن نظرياتنا هي ضرب من الميتولوجيا، فضلاً عن أنها لا تدعو، في الحالة التي نحن بصدددها، إلى الاعتباط.

ولكن أليس من شأن من كل علم بالطبيعة أن يقود إلى مثل هذا الضرب من الميتولوجيا؟ وهل يختلف واقع الحال اليوم في مضمار الفيزياء الذي تعمل فيه أنت؟

مما تقدم يتضح لنا، فيما يخصّ أهدافنا المباشرة، أنه لا جدوى تجتدى من محاولة استئصال التوازع العدوانية عند البشر^(١١). إن هناك، على ما يقال لنا، في الكرة الأرضية مناطق سعيدة تقدّم فيها الطبيعة وفرة مما يحتاجه الإنسان، وقبائل تمضي حياتها في هدوء ولا تعرف أي ضرب من ضروب الإكراه والعدوان. وشخصياً لا يسعني أن أصدّق ذلك، وكم بودّي لو أعرف المزيد

١١ - كان أينشتاين قد تساءل في رسالته عما إذا كان هناك من إمكانية لتوجيه التطور النفسي للبشر بحيث يمتلكون قدرة أكبر على المقاومة إزاء ذهان الكراهية والإبادة. «م».

عن أولئك الناس السعداء. ويأمل البلاشفة^(١٢) هم أيضاً أن يتمكنوا من إلغاء العدوانية البشرية عن طريق ضمان إشباع الحاجات المادية وإقامة المساواة بين جميع الأعضاء الذين تتألف منهم الجماعة. وهذا في تقديري وهم. فهم أنفسهم قد تسلحوا بكل أنواع السلاح، والكراهية التي يكتونها لكل من لا ينتمي إليهم هي وسيلتهم الفضلى لضمان التلاحم بين أعضاء حزبهم. وكما لاحظت أنت نفسك، فليس المطلوب استئصال الدوافع إلى العدوان لدى البشر استئصالاً تاماً؛ فكل ما في الوسع فعله هو السعي إلى تحويل مسارها بحيث لا تعود تجد تعبيرها في الحرب.

انطلاقاً من تصورنا الميتولوجي عن الدوافع الغريزية يسعنا بسهولة الوصول إلى صيغة تحدّد طريقاً غير مباشر إلى مكافحة الحرب. فلتننّ يكن النزوع إلى الحرب هو من نتاج الدافع الغريزي إلى التدمير، فقد يكون في متاحتنا أن نوظف ضده الدافع الغريزي المناقض له: الإيروسى. فكل ما من شأنه أن يعقد بين البشر أواصر عاطفية لا بدّ أن يفعل فعله ضد الحرب. ويمكن أن تكون هذه الأواصر على نوعين. أولاً، علاقات شبيهة بتلك التي قد تتظاهر تجاه موضوع محبوب، بدون أن تكون بالضرورة ذات هدف جنسى. وليس للتحليل النفسي أن يخجل من الكلام هنا عن الحب، إذ إن الدين يقول الشيء ذاته: «أحب قريبك كما تحب نفسك»^(١٣). وهذا مطلب سهل، ولكن عسير التنفيذ. أما النوع الثاني من الارتباط العاطفي فهو الذي يكون عن طريق التماهي IDENTIFICATION. فكل ما يقضي بالناس إلى أن تكون لهم مصالح مشتركة ذات شأن يبعث

١٢ - البلاشفة هو الاسم الذي كان يطلق على الشيوعيين الروس. وهو مشتق بالروسية من البلشفة، أي الأكثرية. والسبب في إطلاق هذه التسمية عليهم تعود إلى انقسام الماركسيين الروس في المؤتمر الحزبي الذي عقده عام ١٩٠٣ في بروكسل ولندن على التوالي إلى فئتين: غالبية (=البلاشفة) تؤيد شعار «دكتاتورية البروليتاريا» ولا تعتبر حزباً إلا من ناضل في صفوف الحزب أو انتمى إلى منظمة من منظماته، وإلى أقلية (= المناشفة) تنصر هي أيضاً للشعار نفسه ولكنها تعتبر أن الشيوعي هو كل من يلتزم ببرنامجه الحزب بدون أن ينتمي بالضرورة إلى منظمة من منظماته. «م».

١٣ - هذه قولة إنجيلية، والقريب هنا هو النظر، أي أيّ إنسان آخر، بدون أن يكون بالضرورة ذا صلة قريبى. «م».

لديهم مثل تلك العواطف المشتركة، أي تماهيات. وإنما على أساسها يقوم إلى حد كبير بنيان المجتمع الإنساني.

أما شكواك من سوء استغلال السلطة^(٤) فإنها تقودني إلى اقتراح آخر بصدد السبل غير المباشرة إلى مكافحة المنزع إلى الحرب. فمن وجوه اللامساواة بين البشر - وهي لامساواة فطرية ومستعصية على الإزالة - انقسامهم إلى قادة وإلى رعايا تابعين. ويؤلف هؤلاء الأخيرون الغالبية الساحقة؛ وهم بحاجة إلى سلطة تنوب منابهم في اتخاذ القرارات التي يذعنون لها في الغالب إذعاناً غير مشروط. وبناء عليه، يتعين، أكثر بكثير من السابق، تخصيص المزيد من الجهود لتربية شريحة عليا من الناس من ذوي التفكير المستقل، ممن لا يخضعون للترهيب وممن يناضلون من أجل الحقيقة، لتوكل إليهم مهمة قيادة الجماهير غير المستقلة بذاتها. وأما أن الهيمنة التي تمارسها سلطة الدولة وضروب الحظر التي تفرضها الكنيسة على حرية التفكير بعيدة عن أن تكون موائمة لتربية مثل تلك الشريحة من البشر، فأمر لا يحتاج إلى برهان. والحالة المثلى ستكون، بطبيعة الحال، نشوء جماعة بشرية أخضع أفرادها حياتهم الغريزية لدكتاتورية العقل. فلا شيء غير هذا يمكن أن يخلق اتحاداً يمثل هذا الكمال ويمثل هذا التماسك بين البشر، حتى ولو جازفوا بالعزوف عن الروابط العاطفية فيما بينهم. ولكن الأرجح أن هذا محض أمل طوباوي. أما الطرق غير المباشرة الأخرى التي من شأنها الحؤول دون الحرب فهي بكل تأكيد أكثر قابلية للتطبيق العملي، ولكنها لا تعد بنجاح سريع. وهنا ترسم أمام أذهاننا، وإن على كره منا، صورة طواحين تطحن ببطء شديد حتى إن الناس قد يموتون جوعاً قبل أن يحصلوا على الطحين.

وكما ترى فإنه لا جدوى كبيرة تجتدى من التوجه هنا إلى استشارة منظر

١٤ - كان أينشتاين قد لاحظ في رسالته، وهو يعلل أسباب الحروب، أن الدول أو بالأحرى طبقاتها الحاكمة، تعمل لديها إرادة القوة السياسية إلى حد يجعلها تعترض على أية محاولة للحد من سلطة الدولة، فضلاً عن أن الأقلية الحاكمة غالباً ما تتحالف مع القادة العسكريين وصانعي السلاح وتجارة، وتمارس هيمنتها على المدرسة والصحافة، وحتى على المنظمات الدينية، وتحكم بالتالي بعواطف الجمهور وتروج لثقافة الحرب. «م».

غريب عن العالم^(١٥). بل الأجدى السعي، في كل حالة على حدة، إلى مواجهة الخطر بالوسائل المتاحة تحت اليد. بيد أنه بوّدي أن أعالج أيضاً مسألة لم تتطرق إليها في رسالتك، وهي مسألة لها عندي كبير أهمية. فلماذا نسخط كل هذا السخط، أنت وأنا وكثيرون غيرنا، على الحرب، ولماذا لا نقبل بها كواحدة من ضرورات الحياة المؤلمة الأخرى؟ فهي - بعد كل شيء - تبدو مطابقة لطبيعة الأشياء، وضاربة الجذور من وجهة النظر البيولوجية، ويكاد يكون من المستحيل عملياً تفاديها. وليس لك أن تُصدم إذ تراني أطرح هذا التساؤل. وقد يكون مباحاً للمرء، إذا ما شاء أن يمضي في التنقيب إلى نهاياته، أن يرتدي قناعاً يزعم به لنفسه تفوقاً ليس في الحقيقة في مُكنته. وجوابي سيكون في هذه الحال: لأن لكل إنسان حقه في الحياة التي هي حياته، ولأن الحرب تقضي على حياة العديد من البشر ممن تمتلئ نفوسهم بالأمل، ولأنها تضع الفرد الإنساني في مواقف مذلة وترغمه على اعتراف جريمة قتل الآخرين - وهذا رغم إرادته - ولأنها تهدم وتدمّر قيمة مادية ثمينة هي من إنتاج عمل البشر، وما إلى ذلك كثير. أضف إلى هذا أن الحرب، في شكلها الحالي، لم تعد تتيح الفرصة لتحقيق المثل الأعلى البطولي القديم؛ وبالنظر إلى التقدم الكبير في أدوات الدمار فإن الحرب المقبلة ستعني إبادة أحد الطرفين المتنازعين أو ربما كليهما معاً. هذا كله صحيح، بل يبدو أنه غير قابل للنقاش ولا للمماراة، وهذا إلى حدّ لا يملك معه المرء إلا أن يعجب إذ يعاين أن البشر لم يتوصلوا بعد، بموجب اتفاق إجماعي فيما بينهم، إلى إلغاء شرعة الحرب. ولا شك أنه في الإمكان الدخول في نقاش حول هذه النقطة أو تلك، وربما جاز التساؤل عما إذا لم يكن للجماعة حقّ أيضاً على حياة الفرد؛ وليس في المستطاع أصلاً إدانة جميع صنوف الحرب بدرجة متماثلة؛ فما دامت هناك إمبراطوريات وأمم مستعدة، بلا تردد، لتدمير إمبراطوريات وللقضاء على أُمم غيرها، فلا مناص من أن تتسلح هذه الأخيرة استعداداً للحرب. ولكن لنمضِ

١٥ - كان أينشتاين قد اقترح في رسالته إلى فرويد أن تُطلب في موضوع القانون والعنف مشورة مفكرين أتاح لهم تعاطيهم الاعتيادي مع العلوم أن يضعوا أنفسهم على مسافة واحدة من جميع مشكلات الحياة. «م».



سراعاً بخصوص هذه المشكلات: فليس ذلك هو جوهر النقاش الذي دعوتني إلى المشاركة فيه. ولديّ على كل حال في ذهني شيء مختلف؛ فأنا أعتقد أن السبب الرئيسي الذي يحدو بنا إلى استفظاع الحرب هو أننا لا نستطيع إلا أن نفعل ذلك. فنحن مسالمون لأنه لا يسعنا، لأسباب عضوية، ألا نكون كذلك. ومن ثم يسهل علينا أن نبرّر بالحجج موقفنا.

لا شك أن هذا يقتضي بعض التفسير. وهاك ما أريد قوله: فمنذ أزمنة سحيقة لا تني سيرورة تطور الثقافة تتوالى حلقاتها على مستوى البشرية قاطبة (وأنا أدري أن بعضهم يؤثر استخدام مصطلح الحضارة). وإنما لهذه السيرورة ندين بأفضل ما صرنا إليه، مثلما ندين لها بجانب لا يستهان به مما نعانيه ونقاسيه. ولئن تكن عوامل انطلاق هذه السيرورة وبداياتها الأولى غامضة، ولئن يكن مآلها تحيط به الشكوك، فإنه يسهل مع ذلك تمييز بعض خصائصها. فهي قد تفضي إلى انقراض الجنس البشري لأنها مؤذية للوظيفة الجنسية من أكثر من جانب؛ وها هي ذي الأعراق غير المثقفة والشرائح المتخلفة من السكان تتكاثر بوتيرة أسرع من تكاثر الأعراق والشرائح ذات الثقافة العالية. وربما يكون هذا التطور قابلاً للمقارنة مع تدجين بعض الأنواع الحيوانية؛ وهو يفضي لا محالة إلى تغييرات بدنية؛ بيد أننا لم نتألف بعد مع فكرة أن الارتقاء الثقافي هو بمثابة سيرورة عضوية من هذا القبيل. والحال أن التعديلات النفسية التي تصاحب المسار الثقافي لافتة للأنظار وجلّية لا لبس فيها. وقوامها إزاحة تدرّجية مطّردة للأهداف الغريزية وتضييق للحاثات MOTIONS الغريزية. فالأحاسيس التي كانت مصدر لذة لأسلافنا البعيدين غدت لا تعني لنا شيئاً، بله لا تطاق. ولئن تكن متطلباتنا المثالية والأخلاقية والجمالية قد تعدّلت وتبدّلت، فإن لذلك أسساً عضوية. ومن بين جملة الخصائص السيكلولوجية للثقافة تتسم اثنتان منها بأهمية كبرى: تنامي قوة العقل الذي شرع بالتحكم بالحياة الغريزية، وانكفاء النزاع العدواني إلى داخل الذات مع كل ما يترتب على ذلك من مزايا وأخطار. والحال أن الحرب تتناقض تناقضاً سافراً صارخاً مع المواقف النفسية التي تفرضها علينا السيرورة الثقافية، ولهذا لا نستطيع إلا أن نصبّ عليها سخطنا؛ فنحن ما عدنا نستطيع أن

نتجملها. وما ذلك بداعي النفور العقلي والعاطفي فحسب، وإنما بكل بساطة. لأننا نحن المسلمين ما عاد في مستطاعنا، في بيتنا بالذات، وكما لو من جراء حساسية مفرطة، أن نتحملها. ويبدو بالفعل أن ما تتأدى إليه الحرب من ضروب الانحطاط الجمالي لا يلعب في نفورنا منها دوراً أقل من ذاك تلعبه فظاعاتها. كم من الوقت ينبغي علينا أن ننتظر حتى يصير باقي الناس مسلمين بدورهم؟ يتعذر أن تأتي بجواب، ولكن قد لا يكون ضرباً من الطوباوية أن نأمل أن يتأدى تأثير هذين العاملين، الوضع الثقافي والقلق المبرر من عواقب حرب قادمة، إلى وضع حدٍّ للجوء إلى الحرب في مستقبل منظور. أما ما السبل المباشرة أو غير المباشرة إلى ذلك فهذا ما لا قبل لنا بتخمينه. ولكن بانتظار ذلك يبقى مباحاً لنا أن نقول لأنفسنا: إن كل ما يدعم تطور الثقافة يفعل في الوقت نفسه فعله ضد الحرب.

أحييك بمودة، ولئن خيب عرضي أملك فأسألك العفو.

المخلص

سيغم. فرويد

نصوص أخرى

تقديم

النصوص الستة المتفرقة التالية كنا ترجمناها عن الترجمة الفرنسية الصادرة عام ١٩٨١ عن منشورات غاليمار والتي كانت قامت بها كل من ماري بونايرت ول. مارتى. وقد أدخلنا عليها التعديلات الواجبة بعد صدور ترجمة جديدة عام ١٩٨٥ بقلم برتران فيرون، وبالاستعانة كذلك بالترجمة الجديدة التي صدرت بعد ذلك لمؤلفات فرويد الكاملة في عشرين مجلداً عن المنشورات الجامعية الفرنسية.

د

ج. ط

التحليل النفسي وتشخيص الوقائع

في المضمار القضائي^(١)

سادتي،

إن الإدراك المتعاضم لضرورة عدم إيلاء ثقة كبيرة لشهادات الشهود، التي تمثل في الوقت الراهن في مضمار العدالة أساس عدد لا يحصى من أحكام الإدانة، قد عزّز لديكم ولا شك، أنتم قضاة الغد ومحاميي، الاهتمام المنصب على منهج جديد في البحث والتحقيق القضائي قمين بأن يرغم المتهم على أن يثبت بنفسه، بقرائن موضوعية، جرمه أو براءته. وقوام هذا المنهج تجربة سيكولوجية، وأساسه مباحث سيكولوجية؛ وهو وثيق الصلة بتصورات محددة لم تطوّر في مضمار علم النفس الطبي إلا مؤخراً. وأنا أعلم أنكم في سبيلكم إلى امتحان صلاحية هذا المنهج الجديد ومدى قيمته بواسطة تجارب يمكن وصفها بأنها «تمارين على أشباح» (PHANTOMUBUNGEN)؛ وقد لبّيت بتلهف دعوة رئيسكم، الأستاذ لاوفلر LOEFFLER^(٢)، لأشرح لكم بمزيد من التفصيل وشائج هذه الطريقة بعلم النفس.

أنتم جميعكم تعرفون لعبة الأولاد المتعددة الأطراف التي مؤداها أن يتلفظ أحد اللاعبين بكلمة ما ويكون اللاعب الثاني ملزماً بأن يضيف إليها كلمة ثانية لتؤلف، متى ما اقترنت بالأولى، كلمة مركبة. كقول الأول مثلاً: «قمر»،

١ - محاضرة ألقاها فرويد في إطار دروس الدكتور لاوفلر العملية في جامعة فيينا في حزيران/ يونيو، ١٩٠٦، وظهرت للمرة الأولى في «ملفات الأنتروبولوجيا الإجرامية وتحليل الإجرام» التي كان يصدرها هانس غروس أستاذ علم الإجرام في جامعة براغ، المجلد ٢٦، ١٩٠٦.

٢ - ألكسندر لاوفلر: محام ورجل قانون نمساوي (١٨٦٦ - ١٩٢٦). من مؤلفاته: القانون الجنائي. (م).

فيضيف الثاني «الدين»، فتكون المحصلة: «قمر الدين»^(٣). وتجربة التداعي التي أدخلتها مدرسة فونت^(٤) على علم النفس ما هي إلا ضرب من لعبة الأولاد هذه وإن افترقت إلى شرط واحد من شروطها. وبالفعل، إن قوام هذه التجربة إسماع شخص من الأشخاص كلمة ما - الكلمة الحائثة - وعلى الشخص أن يجيب عن هذه الكلمة بأسرع ما يمكن بكلمة ثانية تخطر بباله وتكون ذات صلة بها، وهذا ما يسمى بـ «الاستجابة»، لكن من دون أن يفرض عليه أي حد في اختيار كلمة الاستجابة هذه. وموضوع الرصد والملاحظة في هذه اللعبة هو الوقت اللازم للاستجابة، وكذلك العلاقة بين الكلمة الحائثة والاستجابة، وهي علاقة يمكن أن تكون على قدر كبير من التنوع. غير أنه لا يمكن القول إن هذه التجارب تمخضت في بادئ الأمر عن نتيجة مرموقة. وهذا مفهوم، لأنها أجريت من دون أن يطرح السؤال على أساس معين، وكانت تفتقر إلى فكرة قابلة للتطبيق على النتائج المحرزة. وهي لم تأخذ كامل معناها ولم تصبح خصبة إلا حين شرع بلولر BLEULER^(٥) وتلامذته في ميونيخ، وبالأخص يونغ^(٦)، بالاهتمام بـ «تجارب التداعي» هذه. ومع ذلك لم تكتسب التجارب الأخيرة هذه من قيمة إلا بفضل الفرضية التي تنص على أن الاستجابة للكلمة الحائثة لا يمكن أن تكون بنت المصادفة، بل هي متحددة بالضرورة والحتم لدى المستجيب بمضمون سابق الوجود من التمثلات.

لقد اعتدنا أن نطلق اسم «العقدة»^(٧) على مضمون التمثلات القادر، على هذا

٣ - بدهي أن ليس ذلك هو المثال الذي يضربه فرويد. فهو يضرب مثلاً على هذه اللعبة اللفظية «السفينة النهرية» التي يقال لها بالفرنسية BATEAU-MOUCHE، أي السفينة - الذبابة. ولكن نظراً إلى استحالة الترجمة الحرفية هنا فقد اعتمدنا مثلاً مما يمكن أن تسمح بتمثله اللغة العربية. «م».

٤ - فلهم فونت: فيلسوف وعالم نفس ألماني (١٨٣٢ - ١٩٢٠). مؤسس علم النفس التجريبي. «م».

٥ - يوجين بلولر: طبيب نفساني سويسري (١٨٥٧ - ١٩٣٩). حاول تطبيق نظرية فرويد في علاج فصام الشخصية، وكان أول من صاغ مصطلح الفصام (السكرنفورنيا). وكان يونغ من مساعديه. «م».

٦ - كارل غوستاف يونغ: طبيب نفسي سويسري (١٨٧٥ - ١٩٦١). ساهم مع فرويد في تأسيس التحليل النفسي، لكنه اختلف معه لاحقاً وانشق عنه. «م».

٧ - كان أول من صاغ مصطلح العقدة كارل يونغ، وعنه أخذه فرويد. «م».

النحو، على التأثير على الاستجابة للكلمة الحاتئة. ويتظاهر هذا التأثير إما بأن تفسد الكلمة الحاتئة العقدة مساً مباشراً، وإما بأن تفلح هذه العقدة في الاتصال بالكلمة الحاتئة عن طريق حلقات وسيطة. والحال أن هذا الطابع الجبري للاستجابة واقعة جديرة بكل انتباه؛ ولو راجعتم ما كتب حول هذا الموضوع لوجدتم كم كانت الدهشة التي أثارها كبيرة وسافرة. غير أنه لا مجال للشك في صدق الواقعة، لأنه بوسعكم بصورة عامة أن تختبروا بأنفسكم هذه العقدة وما ينتج عنها من مفعول وأن تفهموا، بفضلها، استجابات كان من شأنها أن تبقى في غير هذه الحال غير مفهومة؛ وحسبكم لذلك أن تستجوبوا الشخص الراذ للفعل حول دوافع استجابته. والأمثلة الواردة في الصفحات ٦، ٨، ٩ من دراسة يونغ^(٨) قميئة بأن تحملنا على الشك في صدفه الوقائع النفسية واعتباطيتها المزعومة.

ألقوا معي الآن نظرة على «ما قبل تاريخ» أفكار بلولر/ يونغ المتعلقة بتعيين الاستجابة بالعقدة لدى الشخص المفحوص. في عام ١٩٠١ أثبت في دراسة لي^(٩) أن مجموعة بكاملها من الأفعال، من تلك التي كانت تعتبر لا تعليل لها، هي على العكس متعينة بقوة، وأنها تساهم بقدر تعيئها هذا في التقليل من حرية الاختيار النفسي. وقد جعلت موضوع دراستي الهفوات الصغيرة، من نسايات وفلتات لسان وعثرات قلم وتضييع للأشياء، وأوضحت أن الإنسان، عندما يتورط في فلتة لسان، لا يجوز ردّ مسؤولية ذلك إلى المصادفة ولا إلى صعوبة النطق أو تشابه الأصوات، وأنا نستطيع أن نكتشف في كل مرة مضموناً من التمثلات - عقدة - هو المسؤول عن بلبلة الأشياء وعن تحوير معنى ما كان في نيّة الشخص أن يقوله. وقد رصدت، فضلاً عن ذلك، لدى الناس الأفعال الصغيرة التي تبدو اعتباطية وبلا قصد محدد، من معابثات وألعاب إلخ، ونزعت عنها قناعها، وأمكنني أن أبين أنها «أفعال أعراضية» ذات صلة بمعنى خفي، ووظيفتها أن تندبر له تعبيراً لا يسترعي الانتباه. وقد ثبت لنا أيضاً أن اسماً من الأسماء لا

٨ - يونغ: التشخيص السيكولوجي للوقائع القانونية في مباحث في الطب النفسي والقانون، ١٩٠٦، ٤٤م، ٢.

٩ - علم نفس أمراض الحياة اليومية في شهرية الطب النفسي وعلم الأعصاب، المجلد ٤.

يمكن أن يخطر ببالكم من دون أن يكون متعمداً بعقدة فكرية قوية، وقابلة لتسليط الضوء عليها؛ وحتى الأرقام، التي يجري اختيارها في الظاهر حسيماً يريد المرء، يمكن إرجاعها إلى عقد خفية مشابهة. وقد أمكن لأحد زملائي، الدكتور ألفريد أدلر^(١٠)، بعد بضع سنوات أن يؤيد بعدد من الأمثلة الجيدة هذا التوكيد الذي كان من بين توكيداتي أكثرها إثارة للدهشة^(١١). فإذا ما اعتدنا على هذا التصور الجبرية الحياة النفسية فهمنا - وهذا استنتاج تبرره نتائج الدراسة النفسية لأمراض الحياة اليومية - أن الخواطر العارضة الصادرة عن الشخص الخاضع لتجربة التداعي لا يمكن أن تكون هي الأخرى اعتباطية، بل لا مناص من أن تكون منوطة بمضمون من التمثيلات يعتمل في داخل نفسه.

أخيراً، أيها السادة، لنرجع إلى تجربة التداعي! ففي الحالات التي كانت حتى الآن موضع نظر، كان الشخص المفحوص هو الذي يعلمنا عن مصدر الاستجابات، وهذا الوضع يجرّد هذه المحاولة من كل قيمة من وجهة النظر القضائية. لكن ماذا سيحدث فيما لو عدّلنا نظام التجربة، على نحو ما نفعل عندما نحلّ معادلة من عدة كميات بالاستناد إلى كمية بعينها أو إلى أخرى، جاعلين من أ أو ب المجهول س الذي نبحث عنه؟ لقد كانت العقدة حتى الآن هي المجهولة بالنسبة إلينا، نحن الفاحصين، وكنا نبلوها ونجسّها بواسطة كلمات حائثة، اخترناها بإرادتنا، وكان الشخص المفحوص هو الذي يفصح لنا عن العقدة التي ترغمها الكلمات الحائثة على التظاهر. فلنعكس طريقة العمل، ولنختار عقدة معروفة من قبلنا، ولنستثيرها بكلمات حائثة مختارة عن عمد، ولننقل المجهول س إلى طرف الشخص الراء للفعل: أفلا يمكن عندئذ أن نقرر، بحسب نتيجة الاستجابة، هل يحمل الشخص المفحوص في داخل نفسه العقدة المذكورة؟ أنتم ترون أن هذا التنظيم للتجربة يتجاوب بدقة مع وضع

١٠ - ألفريد أدلر: أبرز معاوني فرويد قبل أن ينشق ويؤسس ما يعرف باسم التحليل النفسي الفردي (١٨٧٠ - ١٩٣٧). ص ٨٥.

١١ - أدلر: ثلاثة تحاليل سيكولوجية للأفكار الرقمية وللوساوس الرقمية في أسبوعية فون برسلر للكتابات النفسية والعصية، ١٩٠٥، العدد ٢٨.



قاضي الاستنطاق الذي يهّمه أن يعرف ما إذا كانت بعض الوقائع المعروفة لديه معروفة أيضاً من قبل المتهم بوصفه فاعل هذه الوقائع. ويبدو أن فرتهايمر WERTHEIMER^(١١)، وكلاين KLEIN^(١٣)، وهما من تلاميذ عالم الإجرام هانس غروس GROSS^(١٤)، في براغ، كانا أول من شرع بتعديل نظام التجربة في هذا الاتجاه، البالغ الأهمية من وجهة نظرهم^(١٥).

لقد علّمتكم تجاربكم بالذات أنه توجد في الاستجابات، في أثناء تلك الاستنطاقات، نقاط استدلال شتى تبيح لكم أن تقرروا هل يعاني الشخص المبحوص أو لا يعاني من العقدة التي تسعون إلى التأثير عليها بكلمات حادثة. وسوف أعدّها لكم تباعاً: ١ - المحتوى اللامتوقع للاستجابة والمستوجب للتفسير؛ ٢ - إطالة زمن الاستجابة، إذا لم تتلقَّ الكلمات الحادثة التي مسّت العقدة جواباً إلا بعد تأخر ملحوظ (يبلغ في كثير من الأحيان أضعاف زمن الاستجابة المعتاد)؛ ٣ - الخطأ الذي يظهر في التكرار. وأنتم تعلمون ما الواقعة اللافتة للنظر الملمح إليها هنا. فعندما نعيد طرح مجموعة من الكلمات الحادثة على الشخص المبحوص بعد مرور وقت وجيز على طرحها عليه في تجربة أولى، نجده يكرر استجابات المرة الأولى عينها، ولا يستبدل الاستجابة الأولى بأخرى مغايرة إلا بالنسبة إلى الكلمات التي مسّت العقدة مباشرة؛ ٤ - واقعة الاستمرار (وسأقول بالأحرى: استمرار المفعول بعد انتهاء التجربة). وبالفعل، كثيراً ما يحدث أن يستمر المفعول الناجم عن استيقاظ العقدة بكلمة حادثة (كلمة حرجة) لها بها صلة (وعلى سبيل المثال إطالة زمن الاستجابة)، فيعدّل حتى الاستجابات للكلمات التالية غير الحرجة. إذًا، فحيثما تتلاقى هذه القرائن كافة، أو عدد كبير منها على الأقل، تكن العقدة التي نعرفها قد تكشفت عن أنها باعثة على

١٢ - ماكس فرتهايمر: عالم نفس ألماني (١٨٨٠ - ١٩٤٣). من مؤسسي علم نفس الشكل. «م».

١٣ - يوليوس كلاين: عالم نفس ألماني شارك مع م. فرتهايمر في تأسيس علم نفس الشكل. «م».

١٤ - هانس غروس: عالم إجرام وقاضي تحقيق نمساوي (١٨٤٧ - ١٩١٥). مؤسس معهد علم الجريمة في جامعة غراز النمساوية. «م».

١٥ - نقلًا عن يونغ، المصدر الآنف الذكر.

الاضطراب والبلبله لدى الشخص المستنطق. وعليكم أن تفهموا هذه البلبله على النحو التالي: إن العقدة الماثلة لدى الشخص المستنطق مشحونة وجدانياً وقادرة بالتالي على سحب كمية معيّنة من الانتباه الذي كان يقتضيه مجهود الاستجابة؛ وبذلك يحقّ لكم أن تروا في هذه البلبله حالة من حالات «الخيانة النفسية للذات».

أعلم أنكم تهتمون في الوقت الراهن بالمصادفات وبالصعوبات التي تكتنف هذه الطريقة التي من شأنها أن تقود الظنين إلى فضح نفسه بنفسه موضوعياً. ولهذا ألفت انتباهكم إلى الواقعة التالية: وهي أنه يجري، منذ نحو عشرة أعوام، وفي مضمار آخر، استخدام طريقة مشابهة تماماً بغية كشف المادة النفسية الخفية أو المكتومة. وسأحاول أن أضع تحت أنظاركم، بقدر الإمكان، نقاط التشابه والاختلاف بين كلا الموقفين.

إن هذا المضمار مغاير جداً بكل تأكيد لمضماركم. وقصدي هنا أن أتكلّم بالفعل عن طريقة علاج بعض «الأمراض العصبية» أو ما نسمّيها بالأعصاب النفسية والتي يمكن أن يكون من نماذجها الهستيريا والأفكار الوسواسية. وهذه الطريقة تدعى بالتحليل النفسي، وكنت أنا من طوّرها بالاستناد إلى طريقة المعالجة التطهيرية التي كان ج. بروير^(١٦) السباق إلى استخدامها في فيينا^(١٧). واستباقاً للدهشة التي قد تبدونها، أجد لزماً عليّ أن أعرض لكم التشابه القائم بين المجرم والمهستر. فالأمر لديهما كليهما أمر سرّ، أمر شيء مخفي. لكن تحاشياً لكل

١٦ - جوزيف بروير: طبيب وفيزيولوجي نمساوي (١٨٤٢ - ١٩٢٥). كان زميلاً لفرويد وعمل معه في بداية حياته العملية في مختبر الدكتور برك واشترك معه عام ١٨٩٥ في تأليف كتاب بعنوان دراسات في الهستيريا. وكان بروير يكبره بأربعة عشر عاماً، وكان يستخدم التنويم المغنطيسي في علاج المرضى النفسانيين، ثم ما لبث أن استعاض عنه بطريقة التطهير (كاناتسيس) التي تقوم على انتزاع الأسرار التي ترهق المريض من أفكار وعواطف مكبوتة. ولكن فرويد لم يقف عند الحد الذي وصل إليه بروير، فانفصمت عرى التعاون بين الاثنين، ومضى فرويد في طريق التحليل النفسي وحيداً. وقد كتب فرويد فيما بعد يقول: إن تطور التحليل النفسي قد كلفه صداقة بروير وإنه لم يكن من السهل عليه دفع هذا الثمن، لكن «لم يكن في مقدوري أن أنفادي ما كان». «م».

١٧ - ج. بروير وسيغم. فرويد: دراسات في الهستيريا. «م».

مفارقة، سأبادر للحال إلى التنويه بالفارق بينهما. فالسرّ الذي لدى المحرم سرّ معروف من قبله وهو يخفيه عنكم، أما المهستر فالسر مجهول من قبله ويخفي عليه هو نفسه. أذلك ممكن؟ أجل، كما بتنا نعرف بعد دأب وطول بحث: فجميع تلك الأمراض تتأتى من كون أولئك الأشخاص قد نجحوا نجاحاً عظيماً في كبت بعض الذكريات والتمثيلات المشحونة شحناً وجدانياً قوياً، وكذلك الرغبات المبنية على هذه الذكريات والتمثيلات، بحيث ما عادت في جملتها تلعب أي دور في فكرهم ولا تمثل أمام وعيهم، وبذلك تخفى عليهم هم أنفسهم. وإنما من هذه المادة النفسية المكتوبة، من هذه «العقد»، تتأتى الأعراض البدنية والنفسية التي تقصّ مضاجع المرضى وكأنها ضمير مبكّت. إذاً فالفارق بين المحرم والمهستر أساسي بصدد هذه النقطة.

غير أن مهمة كل من الطبيب المعالج وقاضي الاستنطاق واحدة مع ذلك؛ فعلى أن نكتشف ما هو خفيّ ومستتر في النفسية. وقد ابتكرنا لهذا الغرض مجموعة من طرائق الاستقصاء والتحري التي لا نشكّ في أن السادة رجال القضاء سيأخذون من الآن فصاعداً ببعضها.

لعل من المفيد لكم، من وجهة نظر عملكم، أن تعلموا كيف نعمل نحن الأطباء في مضممار التحليل النفسي. فبعد أن يروي المريض لمرة أولى قصته، ندعوه إلى إسلاس قياد نفسه لتداعياته وإلى إخبارنا بما يرد إلى خاطره بلا تقييد نقدي. ونحن بذلك نطلق من فرضية، لا يشاطرنا هو نفسه إياها، ومؤداها أن تداعياته لن تكون اعتباطية، بل ستحدد بعلاقتها بسره، بـ «عقدته»، بحيث يمكن اعتبارها، إذا جاز القول، مسائل REJETONS^(١٨) من هذه العقدة. وكما ترون، إنها عين الفرضية التي بفضلها وجدتم أنه من الممكن تأويل تجارب التداعي. غير أن المريض، الذي نطلب إليه أن يتقيد بالقاعدة وأن يلغنا بكل خواطره العارضة وتداعياته، لا يبدو قادراً على فعل ذلك. فهو يسكّ عنا تارة واحدة من تلك الخواطر وطوراً واحدة أخرى، متوسلاً بذرائع شتى: فإما أن هذه

١٨ - المسائل ومفردها فسيلة: في الأصل كل عود يقطع من شجرته ليغرس. وفرويد يشير بهذه الكلمة إلى ما يصدر عن اللاشعور من مشتقات من شأنها، عند التحليل، أن تنمّ عنه. (م).

الخواطر عادمة الأهمية، وإما أنها خارج نطاق المسألة، وأما أنها عارية من كل معنى. وعندئذ نطالبه بمكاشفتنا بخاطرته، وبمتابعتها بالرغم من تلك الاعتراضات، وذلك على وجه التحديد لأن هذا النقد الصادر عنه، بإعلانه عن نفسه وتظاهره للنور، يقدم لنا دليلاً على أن تلك الخاطرة ذات صلة بالعقدة التي نسعى إلى كشفها. ونحن نرى في مسلك المريض هذا تجلياً لـ «المقاومة» الكامنة فيه، هذه المقاومة التي تبقى ماثلة طول مدة العلاج. ووبؤي الإشارة باختصار إلى أن فكرة المقاومة هذه قد تلبست أعظم الأهمية في فهمنا لنشوء المرض ولآلية شفائه على حدّ سواء.

لنتابع. فأنتم لا يسعكم في أثناء تجاربكم أن تلاحظوا مباشرة مثل هذا النقد للخواطر العارضة؛ وبالمقابل، متاح لنا الإمكانية في التحليل النفسي لرصد جميع المؤشرات والقرائن التي من شأنها أن تلفت انتباهنا من حيث دلالتها على عقدة ما. فحين لا يعود المريض يجرؤ على مخالفة القاعدة التي أملت عليه، نلاحظ مع ذلك أنه يتوقف أحياناً في نقل تداعياته إلينا، وأنه يتردد ويطلق الوقفات. وكل تردد من هذا القبيل ينم في نظرنا، نحن، عن تظاهر للمقاومة ويكون لنا بمثابة علامة على الانتماء إلى «العقدة». وفضلاً عن ذلك، إنه أهم مؤشر بالنسبة إلينا، مثله مثل إطالة زمن الاستجابة بالنسبة إليكم. وقد جرينا هذا المجرى في تأويل التردد من جانب المريض، حتى عندما لا يكون هناك ما يدلّ على أن مضمون الخاطرة العارضة الملمجومة ينطوي على أي إشكال، وحتى عندما يؤكد المريض ويجزم بأنه لا يستطيع أن يدرك لماذا نفترض أنه يتردد في نقلها إلينا. والوقفات التي نلاحظها في التحليل النفسي هي بوجه عام أطول مدة من التلكؤات التي تسترعي انتباهكم في تجارب الاستجابة.

أما ثاني مؤشر معلوم لديكم من مؤشرات العقدة، أي تعديل مضمون الاستجابة، فيلعب أيضاً دوره في تقنية التحليل النفسي. فقد اعتدنا أن نرى دوماً في أبسط تغيير يطرأ لدى مريضنا على طريقة التعبير عن أفكاره إشارة إلى معنى خفي؛ بل قد يطيب لنا أن نعزّض أنفسنا، بتمسكنا بمثل هذا التأويل، لسخريته وهزئه لهنيهة من الزمن. ونحن نترصد لديه على وجه التحديد العبارات التي

يتظاهر فيها اللبس والتي تشفّ، من خلال التعبير الحيادي، عن المعنى الخفي. وليس المريض وحده، بل حتى الكثيرون من زملائنا الجاهلين بالتقنية التحليلية النفسية وبشروطها الخاصة يأبون هنا أن يحضونا ثقتهم ويهتمونا بالشطط في الشطارة وبالمغالاة في التدقيق بالأمور وفي تأويلها؛ بيد أن الحقّ غالباً ما يكون معنا في نهاية المطاف. وفي الحقيقة، ليس من العسير أن ندرك أن السرّ المكتوم بعناية لا يتمّ عن نفسه إلا بالماعات طفيفة، ملتبسة المعنى في أحسن الأحوال. وفي النهاية يعتاد المريض على أن يقدّم لنا في شكل «توصيف غير مباشر» كل ما نحن بحاجة إليه لإمطة اللثام عن العقدة.

وفي مجال أكثر انحداداً، نستخدم في التحليل النفسي ثلاثة قرائنكم عن العقدة: الخطأ، أي التعديل أو التغيير عند التكرار. فإحدى العضلات التي كثيراً ما تطرح علينا تتمثل في تأويل الأحلام، أي في ترجمة مضمون حلم مستعاد من قبل الذاكرة إلى معناه الخفي. وقد نجد أنفسنا أحياناً في حيرة من أمرنا إزاء الزاوية التي يجدر بنا أن نطرق منها العضلة، وعندئذ يسعنا استخدام قاعدة أكتشفت اختبارياً ومؤداها أن نحمل الحالم على أن يكرّر على مسامعنا قصة حلمه. وعندئذ، وبوجه عام، يعدّل الحالم طريقته في التعبير عن أفكاره في نقاط شتى، بينما يكرر أقواله بأمانة في نقاط أخرى. وعندئذ أيضاً نعكف على تلك النقاط التي شاب فيها النقل عيبٌ ما، بفعل التعديل، وغالباً بفعل الإغفال أيضاً، على اعتبار أن هذه اللامانة في النقل هي لنا بمثابة تأكيد على العلاقة بالعقدة، ووسيلتنا المثلى إلى طلب المعنى الخفي للحلم^(١٩).

لكن لا تحسبوا أنني انتهيت من بيان التطابقات التي أجدّ في طلبها عندما سأعترف لكم بأنه لا توجد في التحليل النفسي ظاهرة مماثلة لظاهرة «المواصلة» و«المثابرة». ومرّد هذا الفرق الظاهري إلى الشروط الخاصة لتجاربكم. فأنتم لا تتركون، بالإجمال، لمفعول العقدة الوقت الكافي ليتظاهر؛ فما إن تبدأ بإتيان مفعولها حتى تصرفوا انتباه الشخص المفحوص بكلمة حادثة، حيادية في الأرجح؛



ولربما لاحظتم عندئذ أن هذا الشخص يبقى أحياناً مشغولاً بالعقدة بالرغم من البلبلة التي عرّضتموه لها. أما نحن فنحاذر أن نعرض الشخص الذي نحله لمثل هذه البلبلة، وندع مريضنا مشغولاً بعقدته؛ وبما أن كل شيء لدينا «مواصلة» و«مثابرة»، إن جاز التعبير، فإننا لا نستطيع أن نرصد هذه الظاهرة على حدة ومعزولة عما عداها.

وبوسعي تأكيد ما يلي: إننا نتوصل بصفة عامة، بالطرائق التي أبتتها لكم، إلى توعية المريض بسرّه، أي بالمكبوت، وإلى وضع حدّ بالتالي للمشروطية السيكولوجية لأعراض دائه. لكن قبل أن تستخلصوا من هذا النجاح استنتاجات بصدد النجاح المحتمل لمباحثكم أنتم، سنحدّد هنا بعض الفوارق التي يتّسم بها الوضع السيكولوجي.

كنا أسلفنا التنويه بالفارق الرئيسي: فالسرّ لدى المريض العصبي سرّ بالنسبة إلى وعيه بالذات، أما لدى المجرم فلا سرّ إلا بالنسبة إليكم أنتم؛ لدى الأول جهل فعلي، وإن ليس بجميع المعاني التي يمكن أن تعطى للكلمة؛ أما لدى الثاني فلا وجود إلا لتظاهر بالجهل. ويترتب على هذا فارق مهم آخر من وجهة النظر العملية. ففي التحليل النفسي يحاول المريض أن يساعدنا بما يبذله من مجهود واع ضد مقاومته، إذ إنه يتوقع أن يعود عليه الفحص بفائدة: الشفاء؛ وبالمقابل، لا يتعاون المجرم معكم، لأنه لو تعاون معكم لعمل ضد كل أناه. وبالمقارنة، إن مطلبكم الوحيد من تحليلكم الوصول إلى اقتناع موضوعي، بينما لا بدّ، في فنّ الشفاء، من أن يصل المريض نفسه إلى مثل هذا الاقتناع. غير أنه يبقى أن نعرف ما العقبات وما التعديلات التي سيفرضها على طريقتكم انعدام هذا التعاون من جانب الشخص المفحوص. وهذا وضع لن يكون في مقدوركم أبداً على كل حال أن تحاكيه في تمارينكم المدرسية، لأن الزميل الذي سيتولى عندئذ دور الظنّين سيبقى بالرغم من ذلك زميلاً لكم، وسيبذل لكم عونه حتى وإن قصد بوعيه ألا يفضح نفسه.

لو مضيتم إلى أبعد من ذلك بالمقارنة بين الوضعين للاحظتم بالإجمال أن للتحليل النفسي مهمة أبسط، وأنه لا يشكل سوى حالة خاصة من اكتشاف ما

هو خفيّ في الحياة النفسية، بينما المهمة في نطاق عملكم أوسع مدى بكثير. وأن تكون العقدة هي باطّراد لدى المرضى العصبيين النفسانيين عقدة جنسية مكبوتة (بأوسع معاني الكلمة)، فهذا ما لن نقيّموا له اعتباراً من منظور الفروق بيننا. لكن ثمة شيئاً آخر. فمهمة التحليل النفسي يمكن تحديدها على النحو القطعي التالي في الأحوال طراً: إن المطلوب هو اكتشاف عقدة مكبوتة بفعل مشاعر الكدر والتغيب، وهي عقدة تصدر عنها، متى ما حاولت دخول مجال الوعي، إشارات مقاومة. وهذه المقاومة موضوعية بمعنى ما: فمكانها التخم الفاصل بين الشعور واللاشعور. أما في الحالات التي تولونها اهتمامكم فالمقاومة تابعة بتمامها للشعور. وهذا الفارق لن يسعكم التغاضي عنه، بل عليكم أن تبادروا، بواسطة التجارب، إلى التأكيد مما إذا كانت المقاومة تفصح أو لا تفصح نفسها بالعلامات عينها التي تنمّ بها المقاومة اللاشعورية عن نفسها. ويخيّل إليّ، علاوة على ذلك، أنكم لا تستطيعون أن تقطعوا بيقين فيما إذا كان من حقكم تأويل قرائنكم الموضوعية على العقدة على أنها مقاومات، كما نفعل، نحن المعالجين النفسانيين. وبالرغم من أن ذلك ليس متواتراً لدى المجرمين، فقد يحدث أن تكون العقدة التي مستسموها لدى الأشخاص موضوع تجاربكم مشحونة باللذة، ومن الجائر في هذه الحال أن تتساءلوا أولاً عما إذا كانت ستصدر عنها استجابات مماثلة لتلك التي كانت ستصدر عنها فيما لو كانت مشحونة بالكدر والتغيب.

بوّدي التنويه أيضاً بما يلي: فقد يحدث أن يدخل عنصر ما في تجربتكم، عنصر عادم الوجود بالطبع في التحليل النفسي. ففي أثناء استقصائكم وتحريكم قد يضلّلكم مريض عصبي برّده للفعل وكأنه مذنب، مع أنه بريء، وهذا لأن الشعور بالذنب الكامن لديه والواقف بالمرصاد على الدوام يهتبل الفرصة التي يتيحها له الاتهام الموجه إليه. ولا تحسبوا هذه الحالة اختلافاً لا طائل فيه؛ بل حسبكم أن تتوجهوا بفكركم إلى غرفة أطفال لترصدوا حالات مناظرة لها كثيرة. فقد يحدث أن تنحوا باللوم على طفل من الأطفال على عمل ما سيئ، فينكر بيقين راسخ غلطته، لكنه في الوقت نفسه يبكي وكأنه خاطئ ضُبط في الجرم المشهود. وقد يداخلكم الاعتقاد بأن الطفل يكذب إذ يؤكّد براءته، لكن

قد لا يكون كذلك هو واقع الحال. فالطفل لم يرتكب حقاً ذلك العمل السيئ الذي تتهمون به، بل ارتكب محله وبدلاً عنه عملاً سيئاً آخر أنتم به جاهلون ولا تلمونه عليه. إذاً، فهو محق في إنكار ذنبه المتعلق بأحد العاملين السيئين، لكنه يفضح في الوقت نفسه شعوره بالذنب عن العمل السيئ الآخر. والعصاوي الراشد يتصرف هنا، كما بصدد نقاط أخرى كثيرة، تصرف الطفل. وكثيرون هم الأفراد الذين من هذه الشاكلة، ومن الجائر لنا أن نتساءل عما إذا كانت طريقتكم ستوصل إلى تمييز هؤلاء الناس - الذين يضعون أنفسهم بأنفسهم على هذا النحو موضع اتهام - من المذنبين الحقيقيين. وسأضيف أيضاً ما يلي: إنكم تعلمون أنه لا يحقّ لكم، بموجب قانون الاستنطاق الجنائي، استخدام سلاح المباغنة مع الظنين. وعليه، فهو سيعرف سلفاً أن المطلوب منه ألا يفضح نفسه أثناء التجربة، وبوسعنا بالتالي أن نتساءل هل من الجائر أن نتوقع استجابات متماثلة في حال تركز انتباهه على العقدة كما في حال انصرافه عنها، وإلى أي حدّ يمكن لنية الكتم والإخفاء أن تؤثر على كيفية الاستجابة لدى هذا الشخص أو ذاك.

وعلى وجه التحديد لأن الأوضاع التي يفترض فيكم أن تجروا فيها تجاربكم تتميز بالتنوع الشديد، ترون علم النفس يهتم بالغ الاهتمام بنجاحها. وقد يكون من المحبّذ أن نتوجّه إليكم بالرجاء بالألا تبيسوا بأسرع مما ينبغي من جدواها العملية. أما أنا شخصياً، فلئن كنت من أبعد الناس بحكم اهتماماتي عن المساهمة في مزاولة القضاء، فلن أثقل عليكم مع ذلك فيما لو عرضت عليكم اقتراحاً آخر. فمهما تكن ضرورة التمارين المدرسية على التحضير للاستنطاقات الجنائية، فلن تتوصلوا أبداً إلى استباق الوضع السيكلوجي الذي يكون عليه المتهم أثناء التحقيق في دعوى ما. فما تمارينكم هذه إلا «تمارين على الأشباح»، ولا يمكن لها بحال من الأحوال أن تسوّغ التطبيق العملي لهذه الطريقة في دعوى جنائية. وإذا كنا لا نريد العزوف عن الإفادة منها، فأمامنا إلى ذلك الوسيلة التالية. فمن الضروري أن يباح لكم، بل أن يفرض عليكم كواجب أن تقوموا بمثل هذه الأبحاث طول سنوات وسنوات في كل ما يعرض لكم من

دعاوى الاتهام الجنائي الفعلية، ولكن من دون أن يؤذن للنتائج التي ستحرزونها عن هذا السبيل بالتأثير ولو بأدنى مقدار على قرارات العدالة. والأفضل في هذه الحال ألا يتناهى إلى العدالة العلم بالاستنتاجات التي تكون أبحاثكم قد قادتكم إليها بصدد تجريم المتهم. وإنما بعد انقضاء سنوات كثيرة في تجميع الوقائع وإخضاع النتائج المحرزة لفحص مقارن، يمكن أن تتبدد الشكوك بصدد المنفعة العملية لهذه الطريقة في التحري السيكولوجي. وأنا أعلم، بكل تأكيد، أن تحقيق هذه الأمنية ليس منوطاً بكم وحدكم وبأستاذكم النابه الذكر.

الأفعال القهرية والشعائر الدينية^(١)

لست بالتأكيد أول من استرعى انتباهه التشابه القائم بين أفعال العصائين القهرية وبين الشعائر التي يدلل بها المؤمن على ورعه وتقواه. وصفة «الطقسي» التي تطلق على بعض هذه الأفعال القهرية هي خير شاهد على ما أقول. بيد أن هذا التشابه يبدو لي أكثر من محض تشابه سطحي حتى ليجوز للمرء أن يستخلص، بطريق المقايسة، من فهم معين لمنشأ الطقس العصائي استنتاجات تتعلق بالسيرورات النفسية للحياة الدينية.

ينتمي الناس الذي يؤدون أفعالاً قهرية أو طقسية، ومنهم من يعاني أفكاراً قهرية وتمثلات قهرية ونوازع قهرية، إلخ، إلى فئة سريرية خاصة جرت العادة على أن يطلق على الداء الذي تشكو منه اسم «العصاب الوسواسي»^(٢). لكن لا يجوز لنا أن نحاول أن نشق الطابع الرئيسي لهذا الداء من اسمه، لأنه توجد، بحصر المعنى، ظاهرات نفسية مرضية أخرى قابلة لأن تتلبس ما نسميه بـ «الطابع القهري»^(٣). ولا يزال من الضروري في الوقت الراهن أن تنوب معرفة مفصلة بهذه الحالات مناب التعريف المحض، على اعتبار أننا لم نفلح حتى الآن في

١ - نشرت هذه الدراسة لأول مرة في مجلة علم النفس الديني، المجلد ١٤، ١٩٠٧. وهي مجلة كان يصدرها يوهان برسلر وغوستاف فوريروود. «م».

٢ - انظر لوففلد^(٤): الظاهرات النفسية الوسواسية، ١٩٠٤.

(٥) ليوبولد لوففلد: طبيب ألماني (١٨٤٧ - ١٩٢٣). كان سباقاً إلى نشر كتاب فرويد تأويل الحلم. من مؤلفاته: آرائي بصدد دور الجنسية في نشوء الأعصاب. «م».

٣ - منذ أن درج في الاستعمال في اللغة العربية مصطلح العصاب الوسواسي لم تعد ظاهرة للعيان صلته بالطابع القهري الذي تصنف به الأعمال التي تصدر عن الشخص المعاني منه. وهذا مع العلم أن هذا الطابع القهري هو الصفة المميّزة الأولى لهذا العصاب الذي ليس من المحتم أن يعاني المصاب به في جميع الحالات من وسوس. «م».

استخلاص المعيار المحدّد للعصاب الوسواسي، وهو معيار كامن في أرجح الظن تحت طبقات بعيدة الغور وإن يكن بالإمكان استشفاف وجوده في جميع تظاهرات هذا الداء.

إن قوام الطقس العصائبي أفعال صغيرة: أفعال استلحاقية أو تقييدات أو ترتيبات تؤدّي، على صعيد أفعال الحياة اليومية، بطريقة واحدة على الدوام أو بكيفية تتنوع طبقاً لقواعد محددة. وتترك هذه الأنشطة فينا انطباعاً بأنها محض «شكليات» وتبدو لنا عارية من المعنى تماماً. وهي لا تظهر بمظهر آخر للمريض، ومع ذلك يعجز عن الامتناع عن القيام بها، لأن كل حيّدان عن الطقس يعاقب بحصر ANGOISSE لا يطاق، يرغم المهمل على أن يفعل من جديد وبعد فوات الأوان ما كان أغفل فعله. ولا تقلّ تهاوة عن الأفعال الطقسية المناسبات والأنشطة التي تكتنفها الطقوسية التجميلية فتؤخر تنفيذها، علاوة على أنها تجعل هذا التنفيذ أكثر صعوبة: وعلى سبيل المثال فعل ارتداء الثياب وخلعها، فعل الرقود، فعل إشباع الحاجات الجسمانية، إلخ. ولعله يسعنا أن نصف الكيفية التي يمارس بها الطقس فيما لو استبدلناه، نوعاً ما، بمجموعة من قوانين غير مكتوبة. فمثلاً، وفيما يخص طقس السرير: ينبغي أن يكون الكرسي في وضع معيّن أمام السرير، وينبغي طي الألبسة فوقه بطريقة معيّنة، كما ينبغي أن يكون غطاء السرير مطوّراً في أطرافه؛ ولا بدّ أن يكون الشرشف مشدوداً وبلا ثنايا، ومن الواجب صفّ المخدّات بطريقة أو بأخرى، بل لا بدّ أن يكون الجسم نفسه في وضعية محددة بدقة: فعندئذ فقط يكون من حقّ المرء أن يخلد إلى النوم. وفي الحالات الخفيفة يبدو الطقس وكأنه مغالاة بنظام معتاد ومبرر. غير أن الوسوسة الضميرية التي يؤدى بها، والحصر الذي ينشأ عن الإخلال به، يضيفان على الطقس طابع «فعل مقدس». فكل ما يعكره ويشوّشه لا يُتقبّل بتسامح؛ ومن الواجب أدائه بمعزل عن الجمهور، وفي غيبة الأشخاص الآخرين.

إن جميع أشكال النشاط يمكن أن تغدو أفعالاً قهرية بأوسع معاني الكلمة، إذا ما أُرِفقت بأفعال صغيرة مضافة وجعل لها إيقاع معيّن من التوقف والتكرار. وليس لنا أن نتوقع العثور على حدّ فاصل واضح بين «الطقس» و«الأفعال»

القهرية». فالأفعال القهرية تتأتى في أغلب الأحيان عن طقس ما. ويتألف المرض، علاوة على هاتين الظاهرتين، من موانع ونواهٍ (خمول الإرادة) ليس لها من دور في الواقع إلا أن تتابع وظيفة الأفعال القهرية، وذلك من حيث أن بعض الأشياء تحظر على المريض، بينما لا يُسمح له ببعضها الآخر إلا بشرط مراعاة طقس مقرر مسبقاً.

ومن المثير للفضول أن نرى القهر والحظر (وجوب فعل شيء من الأشياء وانعدام الحق في فعل شيء آخر) على حدّ سواء لا يطانان في البداية سوى الأنشطة الانفرادية عند الأشخاص المعنيين، ولا يتطرقان لأجل طويل من الزمن إلى سلوكهم الاجتماعي؛ ولهذا يمكن لأشباه هؤلاء المرضى أن يعالجوا مرضهم على أنه مسألة خاصة وأن يخفوه ويكتموه لسنين عديدة. وعلى كل، إن عدد الأشخاص الذين يعانون أشباه هذه الأشكال من العصاب الوسواسي أكبر بكثير مما يصل إلى علم الأطباء. زد على ذلك أن الكثيرين من هؤلاء المرضى يجدون لهذا الكتمان ظرفاً مساعداً في كونهم يفلحون في أداء واجباتهم على خير وجه في شطر من النهار بعد أن يكونوا قد كرسوا عدداً معلوماً من الساعات لأفعالهم السرية في خلوة عن سائر الناس.

ويسير علينا أن ندرك أين يكمن وجه الشبه بين الطقس العصابي وبين الشعائر الدينية ذات الصفة المقدسة: في الخوف المنبثق عن الضمير في حال الإهمال، وفي الاجتناب التام لسائر الأنشطة (الإزعاج ممنوع)، وفي الطابع المدقّق والمؤسّوس للتنفيذ. لكن الفروق أيضاً بيّنة، وبعضها صارخ إلى حدّ تبدو معه هذه المشابهة ضرباً من انتهاك للقدسيات: التنوع العظيم للأفعال القهرية بالتعارض مع نمطية الطقس الديني (الصلاة، السجود، إلخ)، والطابع الخاص للأولى بالتعارض مع الطابع العام والجماعي للشعائر الدينية، وعلى الأخص الفارق المتمثل في أن أفعال الطقس الديني الصغيرة تكون ذات مغزى وقصد رمزي، بينما تبدو أفعال الطقس العصابي خرقاء وعارية من المعنى. ويظهر العصاب الوسواسي هنا وكأنه صورة كاريكاتورية شبه هازلة وشبه مؤسسية لديانة فردية خاصة. بيد أن هذا الفارق الحاد بين الطقس العصابي والطقس الديني هو بالتحديد الذي يتلاشى

حينما نمضي قدماً إلى الأمام في فهم الأفعال القهرية بالاعتماد على تقنية التنقيب التحليلي النفسي^(٤). فهذا التنقيب يتيح لنا أن نضع حداً نهائياً للظاهر الذي يجعلنا نتصور أن الأفعال القهرية بريئة وعارية من المعنى. كما أنه يميّط اللثام عن المصدر الذي يأتي منه هذا الظاهر. وهكذا نتمرس على شقّ طريقنا إلى الإدراك بأن الأفعال القهرية، جميعها بلا استثناء وبجميع تفاصيلها، مترعة بالمعنى، وأنها تخدم اهتمامات أثيرة لدى الشخص المعني، وأنها تعبّر عن أحداث ذات تأثير دائم وعن أفكار مشحونة بوجدانية الفرد. وهي تحقق ذلك بطريقتين: بوصفها تمثيلاً مباشراً أو بوصفها تمثيلاً رمزياً؛ فمن المناسب بالتالي تأويلها سيرياً^(٥) أو رمزياً.

لزام عليّ هنا أن أسوق بعض الأمثلة في تأييد هذه الأطروحة. ومن ألف النتائج التي يتمخض عنها التنقيب التحليلي النفسي في الأعصبة النفسية، فلن يدعها أن يعلم أن ما تمثله الأفعال القهرية أو الطقسية ينبع من حياة المريض الحميمة، بله الجنسية.

أ - درست مرة حالة فتاة كانت تجد نفسها مدفوعة، بعد كل اغتسال، إلى تدوير الطشت في مكانه. وكان مدلول هذا الفعل الطقسي يكمن في القول المأثور: «لا ترم الماء الوسخ قبل تأمين ماء نظيف عوضاً عنه». وكان الهدف من هذا العمل تحذير أختها، التي كانت تحبها حباً جماً، ومنعها من تطليق زوجها الذي لم يكن مناسباً لها قبل أن تكون تعرّفت إلى آخر يفضلها.

ب - كانت امرأة تعيش منفصلة عن زوجها، وكانت تجد نفسها مدفوعة، أثناء تناول وجبات الطعام، إلى أن تدع جانباً خير القطع، فلا تأكل على سبيل المثال سوى حوافي شريحة اللحم المشوي. وتفسير هذا الاستنكاف يرتبط باليوم الذي رأى فيه النور. فقد تظاهر لأول مرة يوم صارحت زوجها بأنها ستمتنع مذكاً فصاعداً عن العلاقات الزوجية، أي يوم استنكفت عن خير ما

٤ - انظر س. فرويد: مجموعة دراسات مقتضبة حول نظرية الأعصبة، فيينا ١٩٠٦، الطبعة الثالثة، ١٩٢٠.

٥ - نسبة إلى السيرة أو ترجمة الحياة. «م».

في الزواج.

ج - كانت المريضة نفسها لا تستطيع في الواقع أن تجلس إلا على كرسي واحد، وما كانت تقوم عنه إلا بعسر ومشقة. وكان الكرسي، بحسب بعض تفاصيل حياتها الزوجية، يرمز في نظرها إلى زوجها الذي بقيت مقيمة على وفائها له. وكانت تفسّر بالعبرة التالية قهرها هذا: «من الصعوبة بمكان الانفصال (عن رجل، عن كرسي) بعد جلوسي عليه لأول مرة».

د - اعتادت حين من الزمن أن تكرر فعلاً قهرياً غريباً ولامعقولاً في الظاهر. فقد كانت تجري من غرفتها إلى غرفة أخرى كان في وسطها طاولة، وكانت ترتّب على نحو معين البساط المفروش فوق الطاولة، وتقرع الجرس للخادمة وتأمّرها بالاقتراب من الطاولة، ثم تصرفها بأمر مغاير. وفي أثناء الجهود التي بذلناها لتفسير فعلها القهري هذا، استذكرت أن بساط الطاولة المذكورة ملطخ ببقعة كريهة اللون، وأنها لا ترتّب البساط على النحو الذي ترتّبه به إلا ليقع نظر الخادمة على البقعة. وكان المشهد كله في الحقيقة تكراراً لحدث يتعلق بزواجها، حدث طرح فيما بعد على عقلها معضلة تستوجب حلاً. ففي ليلة عرسها وقع زوجها ضحية حظ عاثر ليس بنادر حدوثه. فقد وجد نفسه مصاباً بعتة و«ركض عدة مرات في تلك الليلة من غرفته إلى غرفتها» ليكرر المحاولة. وفي صبيحة اليوم التالي قال إنه سيشعر بالحجل، ولا بدّ، أمام خادمة الفندق التي ستقوم بترتيب الأسرة؛ وعلى الأثر تناول قارورة من الحبر الأحمر وصبّ محتواها فوق الشرف، ولكنه فعل ذلك بخرق جعل البقعة الحمراء تنتشر في مكان ليس وثيق الصلة بما رمى إليه. وهكذا صارت تعيد، بذلك الفعل القهري، تمثيل مشهد ليلة عرسها. وبالفعل، إن «الطاولة والفرش» هما الشيطان اللذان عليهما يعقد الزواج^(٦).

هـ - هذه المريضة عينها كانت تبدي ميلاً لا يقاوم إلى تسجيل رقم كل ورقة نقدية قبل أن تخرج من بين يديها: والحال أن هذا الفعل القهري كان بدوره

٦ - عرض فرويد هذا المثال بمزيد من التفصيل في: محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي. «م».

قابلاً للتفسير بسيرة حياتها. فيوم كانت لا تزال تداعب فكرة هجر زوجها في حال عثورها على رجل أجدر منه بثقتها، سمحت لرجل في أحد منتجعات المياه المعدنية بأن يغازلها رغم أنها كانت تشك في جدية نيته. وذات مرة احتاجت إلى قطع نقدية صغيرة، فزجته أن يصرف لها قطعة نقدية من ذوات الخمسة كورونات. ففعل ذلك، ووضع القطعة النقدية الكبيرة في جيبه، وقال برقة حاشية إنها لن تفارقه بعد اليوم لأنها مرت بين يديها. وفي لقاءات تالية عن لها غير مرة أن تسأله أن يريها قطعة الخمسة كورونات، لتؤكد بنوع ما من مدى مصداقية غزله. لكنها أمسكت عن ذلك لسبب بسيط، وهو أنه كان سيستحيل عليها أن تميز قطعة نقدية من أخرى متساويتين في القيمة. وعلى هذا، لم يتبدد الشك قط، بل خلف وراءه نزوعاً قهرياً إلى تسجيل أرقام الأوراق النقدية، هذه الأرقام التي بفضلها تتميز كل ورقة فردياً عن سائر الأوراق المعادلة لها في القيمة.

هذه الأمثلة القليلة، المقتبسة من معين معانياتي الواسع، ما سقتها إلا تمثيلاً على الأطروحة القائلة إن كل شيء في الأفعال القهرية ثر بالمعنى وصالح للتأويل. وكذلك الحال فيما يتعلق بالطقس بحصر المعنى؛ غير أن البرهان على ذلك سيتطلب عرضاً أكثر تفصيلاً. ثم إنني لا أجعل أننا قد ابتعدنا في ظاهر الأمر، بانشغالنا بتوضيح فحوى الأفعال القهرية، عن دائرة الأفكار الدينية.

إن من شروط الحالة المرضية أن يفعل الشخص الخاضع للقهر ما يفعله من دون أن يعرف مدلوله، وعلى الأقل مدلوله الرئيسي. وجهود المعالجة التحليلية النفسية هي وحدها التي يمكن أن تجعله يعي معنى الفعل القهري، وبالتالي الدوافع التي تحضه عليه. ونحن نعترف هذا الوضع الذي له خطورته بقولنا إن الفعل القهري يفيد في الإبانة عن دوافع وتمثلات لا شعورية. ويبدو أنه يقوم هنا فارق جديد عن الشعائر الدينية، لكن لا بد لنا أن نذكر أن الشخص الورع المفرد يمارس بوجه العموم الطقس الديني من دون أن يتساءل عن معناه، بينما يسع الكاهن والمحلل أن يعرفا معنى الطقس هذا - الذي غالباً ما يكون رمزياً. والدوافع التي تحض المؤمنين بالحاح على ممارسة الشعائر الدينية تبقى مجهولة مع ذلك من قبلهم

جميعاً، أو هم يتمثلونها في وعيهم في صورة دوافع أخرى تتقدم عليها وتحتل مكانها.

كان تحليل الأفعال القهرية قد أتاح لنا أن نلقي نظرة على إتيولوجيا^(٧) هذه الأفعال وعلى تسلسل الدوافع التي تحضّ عليها بصورة لا تقاوم. وبوسعنا أن نقول إن من يعاني من ضروب القهر والحظر يتصرف وكأنه واقع تحت سلطان شعور بالذنب، لا يعرف عنه شيئاً بالأصل؛ شعور لاشعوري بالذنب، كما يخلق بنا أن نقول من دون أن نأبه لما بين الألفاظ المقرون بينها على هذا النحو من تنافر. هذا الشعور بالذنب يكمن مصدره في بعض الخبرات النفسية المبكرة، لكنه يجد عنصر إحياء دائم له في الإغواء الذي تجددته كل مناسبة راهنة. وهو يولّد، من جهة أخرى، حصراً ترقياً، انتظاراً لمصيبة هي دوماً بالمرصاد، حصراً يربطه مفهوم القصاص بالإدراك الباطني للإغواء. وحين ينزع طقس من الطقوس إلى التأسس والتكوّن، يكون المريض لا يزال يدرك بوعيه أن عليه أن يفعل هذا الشيء أو ذاك، وإلا فإن مصيبة ما ستقع، وبوجه عام إن نوع المصيبة المتوقعة لا يكون غائباً بعد عن وعيه. لكن العلاقة، الممكن البرهان عليها في كل حالة، بين المناسبة التي يبرز فيها الحصر الترقّي وبين العنصر الوعيدي الذي تنطوي عليه، تكون من البداية محجوبة عن إدراك المريض. وهكذا يكون الطقس في بادئ الأمر فعلاً دفاعياً أو بمثابة تأمين وتدبير وقائي.

وتناظر شعور العصابي الوسواسي بالذنب تصريحات ورعاء الناس حين يؤكدون أنهم يعرفون أنهم في سريرتهم خطاة كبار؛ ويبدو أن الممارسات التقوية (الصلوات، الابتهالات، إلخ) لها قيمة تدابير دفاعية ووقائية، وهي تدابير يستبق بها الورعاء كل نشاط من أنشطة النهار، وعلى الأخص كل مشروع يخرج عن نطاق المألوف.

ومن الممكن أن نصل إلى فهم أعمق لآلية العصاب الوسواسي فيما لو قدرنا بحق قدرها الواقعة الأولية الكامنة في أساسه والمتمثلة دوماً في كبت حادثة غريزية

٧ - الإتيولوجيا: مبحث علم الأسباب، وبوجه خاص مبحث أسباب المرض. «م».

(مقوّم من مقوّمات الدافع الغريزي الجنسي)؛ حادثة متواجدة من الأساس في جِبلة الشخص المعني، وقد أمكن لها أن تتظاهر لبرهة من الزمن في حياته الطفلية، ثم وقعت بعد ذلك فريسة للكبت. ومع كبت هذا الدافع الغريزي تتولد في الوقت نفسه وسوسة ضميمية مفرطة موجهة ضد أهداف هذا الدافع الغريزي. بيد أن هذا التشكيل الارتجاعي النفسي لا تساوره الثقة بنفسه، بل يشعر بأنه مهدّد باستمرار من قبل الدافع الغريزي الواقف له بالمرصاد في اللاشعور. ويكون الإحساس بتأثير الدافع الغريزي المكبوت في شكل تجربة وإغواء. وفي أثناء سيرورة الكبت بالذات يتولد الحصر الذي يستحوذ، بصفته حصراً ترقياً، على المستقبل. وسيرورة الكبت التي تفضي إلى العصاب الوسواسي ينبغي أن نتعت بأنها كبت غير مكتمل النجاح، كبت ينذر بأن يضعف ويخفق أكثر فأكثر. ومن هنا يجوز تشبيهه بصراع لا نهاية له؛ فالجهود النفسية المتجددة باستمرار ضرورية كيما يقوم التوازن في مواجهة الضغوط الدائمة للدافع الغريزي. وهكذا تولد الأفعال الطقسية والقهرية، من جهة أولى، كمقاومة للتجربة والإغواء، ومن الجهة الثانية كحماية من مصيبة منتظرة. لكن سرعان ما يتضح أن أفعال الحماية ضد التجربة والإغواء ليست كافية. فتظهر عندئذ إلى حيّز الوجود النواهي التي يفترض فيها أن تبعد الشخص المعني عن الموقف الذي قد يتعرض فيه للتجربة. وكما نرى، إن النواهي تحلّ هنا محلّ الأفعال القهرية، مثلما أن هدف الرهاب PHOBIE هو تلافي نوبة هستيرية. ومن جهة أخرى، يمثّل الطقس جملة الشروط التي تبقى فيها أشياء أخرى - غير محرّمة بعد تحريماً باتاً - مسموحاً بها؛ تماماً كما أن معنى طقس الزواج الديني هو السماح للشخص الورع بالمتعة الجنسية، الملطخة في غير هذه الحال بالخطيئة. ومن الصفات الأخرى للعصاب الوسواسي، مثله مثل سائر الإصابات المماثلة، أن تظاهراته (أعراضه التي من جملتها أيضاً الأفعال القهرية) تمثّل تسوية بين القوى النفسية المتصارعة. وهكذا تميط الأعراض اللثام من جديد عن قدر من اللذة التي يفترض بهذه الأعراض أنها تحول دونها، وتضع نفسها في خدمة الدافع الغريزي المكبوت كما في خدمة السلطة الكابتة له. بل إن الأفعال التسلطية، التي كانت تفيد في الأصل في الدفاع بالأخرى، تغدو مشابهة أكثر فأكثر، مع تقدم المرض، للأعمال المدانة التي

كان مباحاً للدافع الغريزي أن يتظاهر بها في الطفولة.

وبوسعنا أن نهندي إلى بعض أثر هذه العلاقات في مضمار الحياة الدينية: فقمع بعض الحائث الغريزية ونكرانها يبدو أنه الأساس الذي قام عليه الدين أيضاً؛ غير أن المقوّمات هنا ليست جنسية خالصة كما في العصاب، وإنما هي دوافع غريزية أنانية، ضارة بالمجتمع، علماً بأن المساهمة الجنسية فيها ليست في أغلب الأحيان مستبعدة. ولقد اعتدنا أن نعزو الشعور بالذنب المنبثق عن إغواء لا تنطفئ جذوته أبداً، والحصر الترقّبي المتلبّس شكل خوف من القصاص الإلهي، اعتدنا أن نعزوهم إلى مضمار الدين قبل أن نعزوهم إلى مضمار العصاب. ويبقى قمع الدوافع الغريزية في مضمار الحياة الدينية ناقصاً وغير مكتمل أبداً، ربما بسبب المقوّمات الجنسية المخالطة لها، وربما بحكم الخصائص العامة للدوافع الغريزية. بل إن الانتكاسات الشاملة والعودة إلى ارتكاب الخطيئة أكثر تواتراً لدى الشخص الورع مما لدى الشخص المعصوب، وهي تشترط نوعاً جديداً من الممارسات الدينية: أفعال الندامة والتوبة التي لا يعسر علينا أن نجد نظائر لها في العصاب الوسواسي.

لقد رأينا أن للعصاب الوسواسي سمة خاصة ومُحِطّة تتمثل في ارتباط الطقس بالأفعال الصغيرة للحياة اليومية وتظاهره في شكل أحكام وتقييدات صبيانية. وليس لنا أن نفهم هذه الخاصية اللافتة للنظر من خواص بنية اللوحة السريرية للمرض ما لم ندرك أن آلية الإزاحة والنقل النفسية، التي اكتشفتها أول الأمر في تكوين الحلم^(٨)، تسيطر على السيرورات النفسية للعصاب الوسواسي. ولا يعسر علينا أن نرى، من خلال الأمثلة القليلة التي ضربتها على الأفعال القهرية، كيف أن رمزية تنفيذ الفعل وتفاصيل هذا التنفيذ تنبني وفق آلية نقل مما هو أصيل وهام إلى شيء حقير واستبدالي، كالنقل على سبيل المثال من الزوج إلى الكرسي. وهذا الميل إلى النقل هو الذي يدخل المزيد من التعديل على الدوام على لوحة المظاهر المرضية، فيجعل من أتفه الأشياء أهمّها وأكثرها إلحاحاً إطلاقاً. وليس

٨ - انظر فرويد: تأويل الحلم، ١٩٠٠.

يسعنا أن نتجاهل وجود ميل مشابه إلى نقل القيمة النفسية في المضمار الديني، وفي الحقيقة ضمن الاتجاه نفسه، بحيث أن الممارسة الطقسية الثانوية الأهمية للشعائر الدينية تغدو شيئاً فشيئاً هي الأساسية بعد تنحية مضمونها الفكري جانباً. ولهذا تتعرض الأديان لهزات من الإصلاحات الرامية إلى إعادة توطيد العلاقة الأصلية للقيم.

إن طابع التسوية الذي تتسم به الأفعال القهرية بصفتها أعراضاً عصابية هو عينه الذي لا يُميّز إلا بأقلّ الوضوح في الممارسة الدينية المناظرة لها. ومع ذلك، ثمة شيء ما يذكّرنا بسمة العصاب هذه حينما نرى بأنم عيننا كيف أن جميع الأفعال التي يشجبها الدين - التظاهرات الغريزية المكبّحة من قبل الدين - تُفعل باسمه تحديداً في كثير من الأحيان ولصالحه على ما يقال.

بحكم هذه التوافقات وهذه التشابهات، قد يكون جائزاً لنا، على ما في ذلك من مجازفة، أن نصور العصاب الوسواسي على أنه نظير مَرَضِي لتشكّل الأديان، وأن نصف العصاب بأنه تدبُّنٌ فردي، والدين بأنه عصاب وسواسي عام. والتوافق الجوهري يكمن من هذا المنظور في الاستنكاف عن نشاط الدوافع الغريزية الداخلة في تكوين الإنسان وجِبَلَتُهُ، كما يكمن الفارق الرئيسي في طبيعة هذه الدوافع الغريزية التي تكون في العصاب من أصل جنسي صرف، وفي الدين من طبيعة أنوية أيضاً.

إن الاستنكاف التدريجي عن الدوافع الغريزية الجبليّة، التي قد توفّر ممارستها لذّةً أوليةً للأنا، هو على ما يبدو واحد من أسس التطور الحضاري للكائن البشري. وتتولى الأديان إنجاز شطر من هذا الكبت للدوافع الغريزية، إذ تحضّ الفرد على التضحية بملذاته الغريزية وتقديمها قرباناً للإله. يقول الرب: «لي النعمة والجزاء»^(٩). ويدلّنا تطور الأديان القديمة، بحسب ما يترأى لنا، على أن الكثير من «الآثام» التي عزف عنها الإنسان قد تمّ التنازل عنها لله، وكانت لا تزال مباحة باسمه، بحيث أن التفويض بالأمر للإله كان الوسيلة التي بها يتحرر

٩ - سفر الشّية، الإصحاح ٣٢، الآية ٣٥. «م».

الإنسان من سلطان دوافعه الغريزية الشريرة والضارة اجتماعياً. وعليه، ليس من قبيل المصادفة أن تكون جميع الخصائص البشرية - مع ما يتفرع منها من أعمال شريرة - قد عزيت إلى الآلهة القديمة بغير ما حدود، كما لم يكن ضرباً من التناقض مع ذلك ألا يؤذن للإنسان بتبرير آثامه بالمثال الإلهي.

حول طباق المعاني في الألفاظ الأصلية^(١)

كمدخل إلى هذا المقال سأورد فقرة من كتابي تأويل الحلم أعرض فيها ملاحظة مستنتجة من المجهود التحليلي، وهي ملاحظة لم تحظَ بعد بالفهم:

«إن الطريقة التي يعبرُ بها الحلم عن مقولتي التضاد والتناقض لباعثة على الدهشة حقاً: فهو لا يعبر عنهما، بل يبدو وكأنه يجهل الـ «لا». ولكم يبرع في الجمع بين الأضداد وفي تمثيلها في موضوع واحد. وكثيراً ما يمثل أيضاً عنصراً من العناصر بنقيضه، بحيث لا يسعنا أن نعرف إن كان عنصر بعينه من الحلم -

١- هذا التعليق على كتاب كارل آيل (١٨٨٤) الذي يحمل العنوان نفسه ظهر لأول مرة في حولية الكشوف التحليلية النفسية والمرضية النفسية، المجلد ٢، ١٩١٠. وقد كان آيل (١٨٤٧ - ١٩٠٦) أستاذاً لعلم اللغة المقارن في جامعة برلين، وكان بحثه الصغير الذي يحمل كعنوان: حول طباق المعاني في الألفاظ الأصلية قد نشر عام ١٨٨٤. وعدا التعليق الذي نشره فرويد عام ١٩١٠ تحت عنوان فرعي هو: تقرير عن كراس بالعنوان نفسه بقلم كارل آيل صدر عام ١٨٨٤، فقد عاد إلى الاستشهاد به وبأطروحة عن طباق المعاني في هامش أضافه إلى طبعة عام ١٩١١ من كتابه تأويل الحلم، وكذلك في المحاضرتين الحادية عشرة والخامسة عشرة من المحاضرات التمهيدية في التحليل النفسي التي ألقاها عام ١٩١٦. بيد أن هذا الإغراء الذي مارسه على فرويد أطروحة كارل آيل لم يكن مبرراً من منظور علم اللغة الحديث. وهذا ما أفرد له اللغوي والألسني الذائع الصيت إميل بنفينيست (المولود في حلب عام ١٩٠٢ والمتوفى في باريس سنة ١٩٧٦) بحثاً نشر في مجلة التحليل النفسي عام ١٩٥٦ تحت عنوان: ملاحظات حول وظيفة اللغة في الاكتشاف الفرويدي، ثم أعيد نشره في كتابه المشهور مشكلات الألسنية العامة (١٩٦٦)، وقد أوضح فيه أن كارل آيل لم يأخذ بعين الاعتبار المراحل الوسيطة التي يمر بها تاريخ الألفاظ مخالفاً بذلك مبدأ أساسياً من مبادئ المنهج المقارن. كما أبان أن التناظرات التي توه بها بين الألمانية والإنكليزية وهمية، مثلها في ذلك مثل الألفاظ اللاتينية التي ليس لها ذلك المعنى المزدوج الذي يعزوه إليها. كما أن جون ستراتشي، المترجم المشهود له لمؤلفات فرويد الكاملة إلى الإنكليزية، لفت الانتباه إلى أن توكيدات آيل بخصوص لغة المصريين القدامى تقادم عليها الزمن بعد بحث يوهان أدولف إرمان (١٨٥٤ - ١٩٣٧)، مؤسس علم المصريات الحديث ومؤلف كتاب النحو المصري الذي يعدّ مرجعاً فاصلاً في الموضوع. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

قابل لتأويل متناقض - يشي بمضمون إيجابي أو سلبي في فكرة الحلم».

ويبدو أن مفسري الأحلام في العصور القديمة قد استخدموا على أوسع نطاق الفرضية التي مؤداها أن الشيء يمكن أن يدلّ في الحلم على نقيضه. ويسلم بهذه الإمكانية أيضاً الباحثون المعاصرون في مضممار الأحلام، وذلك بقدر ما يقرّون بصفة عامة بأنّ للحلم معنى وقابلية للتأويل^(٢). وأعتقد أنني لا أثير المعارضة أنا الآخر عندما أفترض أن جميع الذين ساروا معي على طريق التأويل العلمي للأحلام قد أقرّوا ولا بدّ بأنّ التوكيد الأنف الذكر قد أثبتت صحته الوقائع.

لم يتيسر لي أن أفهم سرّ هذا الميل الغريب الذي يتّسم به عمل الحلم: أعني نزوعه إلى تجاهل النفي وإلى التعبير بوسيلة تمثيلية واحدة عن أشياء متعاكسة. وأهمية الموضوع ستبرّر لي الاستشهاد هنا حرفياً بالمقاطع الفاصلة من بحث آيل (مع استبعاد معظم الأمثلة). وهي تطلعننا، بالفعل، على هذا الأمر الباعث على العجب: إن النهج الأنف الذكر، الذي اعتاد عمل الحلم سلوكه، هو أيضاً من خصائص أقدم اللغات المعروفة.

فبعد أن يثبت آيل قَدَم اللغة المصرية، التي تكونت - ولا بدّ - قبل زمن طويل من عصر النقوش الهيروغليفية الأولى، يردف قوله (ص ٤):

«إذاً تشتمل اللغة المصرية، وهي الأثر الثمين الوحيد المتبقي من عالم بدائي، على عدد معيّن من الألفاظ التي لها معنيان، واحدهما هو بالضبط نقيض الآخر. ولنتصور، إذا كان في مقدورنا أن نتصور شيئاً من هذا القبيل، استحالة منطقية صارخة كالاستحالة التالية: إن كلمة قوي تعني في آن واحد القوي والضعيف؛ وكلمة ضوء تفيد في الدلالة على الضوء والظلمة معاً؛ لتتخيّل أن بورجوازيّاً من ميونيخ سمّى الجعة جعة، بينما استخدم بورجوازي آخر اللفظ نفسه في الكلام عن الماء: فهذا يمكن أن يكون مثلاً عن الطريقة العجيبة التي كان قدامى المصريين يستعملون بها لغتهم عادةً. وهل نستطيع أن نلوم، بعد ذلك، من إذا طرق

٢ - انظروا، على سبيل المثال، غ. هـ. فون شوبرت: رمزية الحلم، الطبعة الرابعة، ١٨٦٢، الفصل ٢، لغة الحلم.

مسمعيه هذا الكلام هز رأسه غير مصدق؟...» (ص ٤). (وتلي ذلك أمثلة).
«إزاء هذا المثال وغيره من الأمثلة المشابهة الكثيرة على هذا الاستعمال الطباقى للفظ الواحد، لا يمكن أن يخامرنا الشك في أنه قد وجد، في لغة واحدة على الأقل، عدد معين من الألفاظ التي تشير إلى الشيء ونقيضه معاً. ومهما بدا ذلك باعثاً على الاستغراب، فإننا هنا أمام واقعة لا مناص لنا من أخذها في حسابنا» (ص ٧).

ويرفض المؤلف هنا التفسير الذي يعلل هذا الوضع بجناس عرضي، وينكر، بقوة مماثلة، الفكرة التي تردّ هذا الوضع إلى نقص في التطور العقلي المصري:
«والحال أن مصر لم تكن بحال من الأحوال موطن العبث واللامعقول. بل كانت على العكس موطناً من أقدم مواطن العقل البشري الذي كان قيد التطور... كان لها نظام أخلاقي صافٍ يفيض نبلاً، وقد صاغت القسم الأكبر من الوصايا العشر في زمن كانت فيه الشعوب، الموقوفة عليها الحضارة اليوم، لا تزال تقدم الأضاحي البشرية لأصنامها الظمئة إلى الدم. وإن شعباً أشعل مصباح العدالة والحضارة في مثل تلك الأزمنة المظلمة ما كان له أن يكون بليداً إلى هذا الحدّ في طريقته اليومية في الكلام والتفكير... وهؤلاء الناس، الذين كانوا يتقنون صناعة الزجاج، والذين كان يسعهم أن يحركوا ويرفعوا بالآلات كتلاً ضخمة من الصخر، كان لديهم - ولا بدّ - قدر كافٍ من العقل كيلا يعتبروا أن شيئاً من الأشياء هو ذاته ونقيضه في آن معاً. فكيف نوفّق بين هذه الوقائع وبين الواقعة الأخرى المتمثلة في أن المصريين حبوا أنفسهم بمثل تلك اللغة الغريبة والمتناقضة... واعتادوا أن يعدّوا الأفكار الأشدّ تضاداً جناساً لفظياً واحداً، وأن يربطوا في ضرب من اتحاد لا تفصم عراه بين ما يتنافى شقاه أشدّ التنافي؟» (ص ٩).

قبل أن نحاول سوق أي تفسير، لا بدّ لنا أن نأخذ في اعتبارنا أيضاً أن نهج اللغة المصرية العجيب هذا قد تعزز وتوطد: «لعل الأغرب بين جميع غرائب المعجم المصري ما يلي: فعلاوة على الألفاظ التي تجمع بين المعاني الأشدّ تعارضاً، توجد في هذا المعجم كلمات مزجية يؤلف فيها لفظان متعاكسا المعنى مركباً ليس له سوى معنى واحد فقط من معنيي العنصرين المكوّنين له. وهكذا نجد أن

تلك اللغة العجيبة لا تحتوي فقط على ألفاظ تعني قوياً وضعيفاً في آن معاً فحسب، أو أمر وأطاع فحسب، بل كذلك على كلمات مزجية مثل شيخ - فتى، بعيد - قريب، ربط - فصل، خارج - داخل... وعلى الرغم من هذا الجمع بين ألفاظ ذات معاني متنافرة، فإن أولى هذه الكلمات لا تعني سوى فتى، وثانيها قريب، وثالثها فصل، ورابعها داخل... إذاً فعن قصد وعمد حقاً جرى الجمع في هذه الكلمات بين تناقضات في المفاهيم، وذلك ليس بهدف خلق مفهوم جديد، كما يحدث في اللغة الصينية أحياناً، بل فقط بقصد التعبير، بواسطة تلك الكلمة المزجية، عن معنى جزء واحد فقط من جزئها المتضادين، علماً بأن هذا المعنى كان يمكن أن يؤديه هذا الجزء المنفرد وحده...».

بيد أن هذه المشكلة أسهل حلاً مما يبدو. فمفاهيمنا ترى النور بالاستناد إلى المقارنة: «فلو كان الكون منيراً طول الوقت لما فُرقنا بين النور والعمّة، ولما وُجد لدينا مفهوم النور ولا لفظه...» - «من الواضح أن كل شيء نسبي فوق هذه الأرض وليس له من وجود مستقل إلا بقدر ما تسمح له علاقته بالأشياء الأخرى بالاقتراب منها أو بالتمييز عنها...» - «ما دام المفروض في كل مفهوم أن يكون الشقيق التوأم لنقيضه، فكيف أمكن تعقله لأول مرة بالفكر، وكيف أمكن نقله إلى الآخرين، الذين يحاولون بدورهم أن يتعقلوه بالفكر، إن لم يكن بقياسه إلى نقيضه؟...» - «ما دام مفهوم القوة غير قابل للتصور خارج إطار طباقه مع الضعف، فإن الكلمة التي كانت تعبّر عن القوي اكتسبت في الذاكرة معنى الضعيف أيضاً، على اعتبار أن هذا المفهوم الأخير هو الذي أتاح لها في البداية إمكانية الوجود. وفي الواقع، ما كانت هذه الكلمة تشير إلى القوي ولا إلى الضعيف حقاً، وإنما فقط إلى العلاقة بينهما وإلى الفارق الذي أوجدتهما كليهما» (ص ١٥) - «والحال أن الإنسان ما استطاع اكتساب أقدم تصوراته الأساسية إلا بفعل التناقض بين الضد وضده؛ ثم رويداً رويداً بعد ذلك تعلّم أن يفصل بين لفظي الطباق، وأن يتعلّق كل واحد منهما بالفكر من دون أن يقيسه عن عمد بالآخر».

وما دامت اللغة لا تفيد فقط في صوغ أفكار الفرد بينه وبين نفسه، بل أساساً

وجوهرًا في إيصالها إلى الغير، فمن الجائز لنا أن نتساءل عن الوسيلة التي كان «المصري البدائي» يلجأ إليها لإبلاغ نّده بـ «الجزء الذي يقصده في كل مرة من هذا المفهوم المزيج»؟ لقد كان ذلك يتم في الكتابة بواسطة ما يسمى بالصور «المعيّنة»، أي الصور التي كانت ترسم خلف الحروف المكتوبة لتشير إلى معناها من دون أن يكون مطلوباً النطق بها هي نفسها. «حين تعني كلمة كين المصرية قوياً، ترسم خلف الصوت الذي تعبّر عنه الحروف المكتوبة صورة رجل واقف مسلح؛ وعندما تعني هذه الكلمة عينها ضعيفاً، ترسم خلف الحروف الممثّلة للصوت صورة رجل جالس متعب. ومعظم الكلمات الأخرى ذات المعنيين ترفق على نحو مماثل بصور تفسيرية» (ص ١٨). وبحسب ما يذهب إليه آيبل، كانت الحركة المصاحبة للكلمة الملفوظة هي التي تعطيها معناها المراد في اللغة المنطوقة.

إن الجذور الأكثر بدائية هي الجذور التي تلحظ فيها، على ما ينبئنا آيبل، ظاهرة المعنى الطباقى المزدوج. أما في مجرى التطور اللاحق للغة، فإن هذا المعنى المزدوج يتلاشى ويضمحل؛ وبوسعنا أن نتتبع، في اللغة المصرية القديمة على أي حال، جميع التدرجات الانتقالية من المعنى الطباقى المزدوج القديم إلى المدلول الواحد الذي للكلمات في لغاتنا الحديثة. فالكلمات المزدوجة المعنى في الأصل تنفصل في اللغة اللاحقة إلى كلمتين لكل منهما مدلول واحد، ويطرأ على كلا المعنيين المتناقضين تنعيم (تعديل) صوتي يطال الجذر الواحد. فكلمة كين (قوي، ضعيف)، على سبيل المثال، انفصلت حتى في الكتابة الهيروغليفية إلى كين (قوي) وإلى كان (ضعيف). «وبعبارة أخرى، إن المعاني التي ما أمكن الاهتداء إليها إلا طباقياً تصير مع مرور الزمن مألوفة لدى العقل البشري إلى حدّ يكفي لتوفير وجود مستقل لكل واحد من الجزئين ولتأمين نطق متمايز في الوقت نفسه لكل منهما».

ويرى آيبل أن هذه البرهنة - السهلة الإجراء بالنسبة إلى اللغة المصرية - على وجود طباق في المعاني البدائية، قابلة للتعميم أيضاً على اللغات السامية والهندية - الأوروبية. «ويبقى أن نعرف إلى أي مدى يمكن أن يحدث ذلك في أسر لغوية أخرى؛ وآية ذلك أنه وإن يكن المعنى الطباقى قد فرض نفسه في بادئ الأمر،

ولدى جميع العروق والأجناس، على البشر الذين أجروا عمليات تفكيرية، فليس من الضروري أن يكون قد جرى تعرفه أو المحافظة عليه في المدلولات في كل مكان».

ويلاحظ آيبل علاوة على ذلك أن الفيلسوف بين BAIN^(٤) قد صادر، استناداً إلى أسس نظرية خالصة وعلى سبيل الضرورة المنطقية، على هذا المعنى المزدوج للكلمات، وهذا من دون أن يطلع، على ما يبدو، على الوقائع. والمقطع المشار إليه (المنطق، الكتاب ١، الفصل ٥٤) يبدأ على النحو التالي: «إن النسبية الجوهرية لكل معرفة أو فكر أو وعي لا يمكن إلا أن تعكس نفسها في اللغة. وإذا نظرنا إلى كل ما نعرفه على أنه تحوّل وانتقال من شيء إلى شيء آخر، فإن كل تجربة لا بدّ أن يكون لها وجهان؛ فإما أن يكون لكل اسم معنيان وإما أن يكون لكل معنى اسمان»^(٥).

وأنتوه أيضاً بما ورد، في ملحق الأمثلة على أضداد المعاني في اللغات المصرية والهندية - الأوروبية والعربية، من أمثلة قميئة بأن تستوقف انتباهنا وإن لم تكن من علماء اللغة: فكلمة ALTUS باللاتينية تعني عالياً وعميقاً؛ وكلمة SACER معناها قديس وملعون؛ أي أن المعاني المتناقضة بقيت هنا كما هي دونما تعديل حتى في طريقة النطق بها. أما التبديل الصوتي بهدف الفصل بين الأضداد فمن أمثلته: CLAMARE أي صرخ و CALM أي صامت وهادئ؛ و SICCUS أي جافّ و SUCCUS أي عصير. وفي الألمانية، لا تزال كلمة BODEN تشير حتى يومنا هذا إلى أعلى ما في البيت كما إلى أدنى ما فيه. ومقابل كلمة BOS الألمانية (طالغ) هناك كلمة BASS (صالح). وتتعارض الكلمة الساكسونية القديمة BAT (صالح) مع الكلمة الإنكليزية BAD (طالغ). ومقابل كلمة TO LOCK (أغلق) في الإنكليزية هناك في الألمانية LUCKE، LOCH (ثغرة).

٣ - صدر عام ١٨٨٤ على شكل كراسة قبل أن يضمه الكاتب في السنة التالية إلى مجموعة الدراسات في فقه اللغة.

٤ - ألكسندر بين: فيلسوف إسكتلندي ١٨١٨ - ١٩٠٣. مؤلف علم التربية والمنطق. «م».

٥ - بالإنكليزية في النص.



ثقب). وفي الألمانية KLEBEN (لصق)، وفي الإنكليزية TO CLEAV (شق)؛ وفي الألمانية STUMM (أبكم)، و STIMME (صوت)؛ إلخ. وهكذا قد يكون في وسعنا أن نجد معنى حقيقياً للاشتقاق الذي طالما أثار السخرية: LUCUS A NON LUCENDO^(٦).

يلفت آييل الانتباه في مقاله أصل اللغة URSPRUNG DER SPRACHE (المصدر نفسه، ص ٣٠٥) إلى مخلفات أخرى أيضاً من أنماط الفكر البدائي. فالإنكليزي لا يزال يقول إلى اليوم كيما يعبر عن «بدون»: WITHOUT، أي «مع. دون»؛ كما أن البروسي الشرقي يستخدم تعبير MITOHNE^(٧). وحتى اللفظ WITH، الذي يقابله بالألمانية MIT (مع)، كان يدلّ في الأصل. ولا بدّ. على مع وبدون معاً، كما نستطيع أن نتبيّن ذلك من WITHDRAW (انصرف، انسحب) ومن WITHHOLD (استبقى). وهذا التطور عينه نلفاه في اللفظ الألماني WIDER (ضد) و WIEDER (معاً، مع).

وللغة المصرية خاصية أخرى بالغة الغرابة، ولزام علينا من جديد أن نقيم مقارنة بينها وبين عمل الحلم. «ففي المصرية يمكن أن تتعرض الكلمات - لنقل ظاهرياً في بادئ الأمر - لانقلاب في معناها كما في معناها. لنفترض أن الكلمة الألمانية GUT (صالح) هي كلمة مصرية، فعندئذ يمكن أن تعني «طالح» بالإضافة إلى «صالح». كذلك، إن GUT يمكن أن تلفظ TUG. وهذا القلب، الأكثر تواتراً من أن يمكن عزوه إلى الاتفاق والمصادفة، يمكن التمثيل عليه أيضاً بأمثلة كثيرة مستقاة من اللغات الآرية والسامية. وإن اقتصرنا كبداية على التعابير الجرمانية نجد أن لدينا:

POT - TOPE

BOAT - TUB

WAIT - TAUWEN

٦ - قولة مشهورة للكاتب الروماني كوانتليانس (٣٥ - ٩٥ م.) يؤكد من خلالها أن بعض الكلمات تستمد معناها من أضدادها كالقول «مضاعة غير مضيفة». والمضاعة هي الفرجة في الغابة. «م».

٧ - MIT = مع، OHNE = بدون. «م».

HURRY - RUHE

CARE - RECK

CLUB - BALKEN - KLOBE

وإن احتكمتنا إلى اللغات الهندية - الأوروبية الأخرى، وجدنا عدد حالات القلب يتزايد طردياً مع عدد التعابير موضوع النظر، ومنها على سبيل المثال:

CAPERER - PACKEN (٨)

REN - NIERE

LEAF - FOLIUM

DUMA - MEDHA, MADH, MUT, DOMOS. (٩)

KURITI RAUCHEN (١٠)

KREISCHEN - TO SHRIEK (١١) إلخ.

يسعى آيل إلى تفسير ظاهرة القلب الصوتي للألفاظ بتضعيف الجذر وتشديده. وقد يشق علينا أن نجاري هنا فقيه اللغة. وسندكر بيهجة الأولاد حين يلعبون بقلب الكلمات صوتياً، وبلجوء عمل الحلم تواتراً إلى قلب مواد التمثيلية لغايات شتى. لكن ليس ترتيب الحروف هو ما يقلب في هذه الحال، بل ترتيب الصور. إذا فتحنا أميل إلى عزو قلب الأصوات إلى عامل يفعل فعله على مستوى أعمق^(١٢).

إن التوافق بين خصائص عمل الحلم التي أشرنا إليها في مستهل هذا المقال وبين خصائص العرف الألسني التي اكتشفها فقيه اللغة في أقدم اللغات، يبدو لنا بمثابة تأكيد للتصور الذي كوّنناه لأنفسنا عن الطابع النكوصي والسحيق القدم

8 - باللاتينية والألمانية على التوالي. «م».

9 - باليونانية والروسية والألمانية على التوالي. «م».

10 - بالألمانية والروسية على التوالي. «م».

11 - بالألمانية والإنكليزية على التوالي. «م».

١٢ - حول ظاهرة الإبدال الصوتي في اللغة، وهي ظاهرة قد تكون أوثق صلة أيضاً من المعنى العكسي (الطباق) بعمل الحلم، قارنوا أيضاً مع ف. ماير - رنتاين W.MEYER - RINTEIN في الصحيفة الكولونية (KOLNISCHE ZEITUNG)، تاريخ ٧ آذار/ مارس ١٩٠٩.

للتعبير عن الفكر في الحلم. وهنا لا نستطيع أن نردّ عنا، نحن الأطباء النفسانيين، فكرة مؤداها أننا سنكون أقدر على فهم لغة الحلم وعلى ترجمتها فيما لو كنا أكثر اطلاعاً على تطور اللغة^(١٣).

١٣ - من الطبيعي الافتراض بأن المعنى الأصلي الطباقى للكلمات يمثل الآلية المسبقة التكوين التي تستخدمها فلتة اللسان في خدمة ميول شتى: فقوم هذه الفلتة أن يقول الإنسان عكس ما كان يريد . قوله.

موازيات ميتولوجية

لتمثل وسواسي تشكيلي^(١)

إن منتجات النشاط الذهني اللاشعوري لدى واحد من مرضاي - وهو في حوالي الحادية والعشرين من العمر - لا تتظاهر للوعي في شكل أفكار وسواسية فحسب، بل أيضاً في شكل صور وسواسية. وقد تنبثق الأفكار والصور معاً أو قد تظهر مستقلة بعضها عن بعض. ولدى هذا المريض كانت كلمة وسواسية بعينها وصورة وسواسية بعينها تترددان في خاطره بترابط وثيق لردح من الزمن كلما شاهد أباه يدخل إلى الغرفة.

فأما الكلمة فكانت VATERARSCH^(٢)؛ وأما الصورة التي كانت تصاحب هذه الكلمة فتحمل الأب في شكل القسم السفلي من جسم عارٍ، محبباً بذراعين وساقين، وناقص منه الرأس والقسم العلوي من الجسم. وما كانت أعضاؤه التناسلية بظاهرة، بل كانت معالم الوجه مرسومة على البطن.

وإذا شئنا تفسير مثل هذا العرض النادر في لامعقوليته وخلفه، فلا بد أن نأخذ في اعتبارنا أن ذلك الفتى، المكتمل أصلاً تطوره العقلي والمفعم أخلاقياً بصبوات سامية، كان قد تعاطى حتى إلى ما بعد السنة العاشرة من عمره ممارسات إيروسية شرجية نشطة ومتعددة الأشكال. وبعد أن تغلب على هذه العادة، عادت حياته الجنسية فارتدت إلى ذلك الطور الشرجي الأول بفعل الصراع اللاحق الذي خاض غماره ضد الإيروسية التناسلية. وأما من حيث علاقته بالأب فقد كان يحبه ويحمله كثيراً، ولكنه كان يخشاه أيضاً إلى حد غير قليل. ذلك أن هذا

١ - ظهر هذا المقال لأول مرة في المجلة الدولية للتحليل النفسي الطبي، المجلد ٤، ١٩٦٦.

٢ - كلمة تعسر ترجمتها إلى العربية: ومعناها الأقرب: الإست الأبوية. (م).

الأب كان يتبدى له، من منظور ما كان يتطلع إليه من زهد وقمع لدوافعه الغريزية، ممثلاً الشطط والشبق والنهم إلى المتع المادية.

وسرعان ما اتضح أن كلمة VATERARSCH هي ترجمة ألمانية مأكرة للقب الفخري «البطريق»^(٣)، وأن الصورة الوسواسية لا تعدو أن تكون صورة كاريكاتورية. وهي تستحضر إلى ذهننا للحال تمثيلات أخرى تستبدل، بقصد الإذلال والمهانة، تمام الشخص بعضو واحد من أعضائه، وعلى سبيل المثال عضوه التناسلي، أو أخايل لاشعورية ترمي إلى مراهة الكائن البشري بتمامه مع أعضائه التناسلية، أو تعابير طريفة من قبيل: «أنا كلي آذان».

أما رسم قسمات الوجه على بطن الشخص الكاريكاتوري المشوّه المنظر فقد بدا لي مستغرباً جداً في بادئ الأمر، لكن سرعان ما تذكرت أن ناظرٍ وقعا على شيء من هذا القبيل في الرسوم الكاريكاتورية الفرنسية^(٤). ثم شئت المصادفة أن تقع تحت يدي صورة من العصور القديمة تطابق بدقة صورة مريض الوسواسية.

فبمقتضى الميتولوجيا الإغريقية، قدمت ديميتريا^(٥) إلى إيلوزيس^(٦) بحثاً عن ابنتها المخطوفة، فاستقبلها هناك ديزولس^(٧) وزوجته بوبو، لكنها عافت الطعام

٣ - البطريق PATRIARCHE: لقب شيوخ أسباط بني إسرائيل، ولقب كبير الأشراف عند الرومان، ولقب كبير الأساقفة عند المسيحيين الشرقيين، وهي تعني اشتقاقياً «الأب». «م».

٤ - انظر «أليون اللامحتشمة»^(٨)، رسم كاريكاتوري عن إنكلترا لجان فير^(٩) في سنة ١٩٠١ في كتاب إدوارد فوكس^(١٠): «العصر الإيروسي في الكاريكاتور»، ١٩٠٤.

(٨) أليون هو الاسم القديم والشعري لبريطانيا، ويعني البيضاء. «م».

(٩) جان فير: رسام فرنسي (١٨٦٤ - ١٩٢٨). اشتهر برسومه الكاريكاتورية السياسية، ومنها تصويره لبسمارك كجزار لشعبه، ولبريطانيين كمرتكني فظائع بحق سكان أفريقيا الجنوبية. «م».

(١٠) إدوارد فوكس: كاتب وناقد فني ألماني (١٨٧٠ - ١٩٤٠). «م».

٥ - ديميتريا: إلهة الزراعة والأرض لدى الإغريق؛ وابنتها كورا اختطفها بلوتون، ملك العالم السفلي، وتزوجها وقاسمها ملكه. «م».

٦ - إيلوزيس: مدينة إغريقية كان فيها معبد مشهور تؤدي فيه ضروب العبادة لديميتريا. «م».

٧ - ديزولس: شبه إله يوناني، طرد من إيلوزيس فانتقل إلى كيليا حاملاً معه عبادة إلهة الخصوبة والزراعة ديميتريا. «م».

والشراب لشدة حزنها. فرفعت عندئذ مضيفتها بوبو طرف رداؤها فجأة وكشفت عن بطنها، وأرغمتها بذلك على الضحك. ومناقشة هذه النادرة، التي يفترض فيها في أرجح الظن أن تقدّم تفسيراً لطقس سحري لم يعد اليوم مفهوماً، موجودة في المجلد الرابع من كتاب سالومون ريناخ^(٨): **العبادات والأساطير والأديان** (١٩١٢). وقد جاء في هذا الكتاب أيضاً أنه أُكتشف في حفريات برينينا^(٩)، في آسيا الصغرى، آجر مشوي يمثل بوبو تلك. وهو عبارة عن جسم امرأة بلا رأس ولا صدر، وعلى بطنه رسم وجهه، والرداء المرفوع يحيط بهذا الوجه وكأنه إكليل من الشعر^(١٠).



٨ - سالومون ريناخ: عالم آثار ومؤرخ أديان فرنسي (١٨٥٨ - ١٩٣٢) له تنقيبات في اليونان وتركيا وتونس. من مؤلفاته: **التحت في أوروبا**. (م).

٩ - برينينا: مدينة يونانية قديمة في آسيا الصغرى. كانت فيها معابد دينية مهمة، ومنها معبد للإلهة ديمتريا. (م).

١٠ - سالومون ريناخ، المصدر المذكور أعلاه، ص ١١٧.

صعوبة أمام التحليل النفسي^(١)

سأبدأ بالتحديد بأنني لا أزمع أن أتكلم عن صعوبة فكرية، عن شيء يجعل التحليل النفسي عصياً على فهم من يتوجه إليه (أسامعاً كان أم قارئاً)، بل عن صعوبة وجدانية، عن شيء يجعل التحليل النفسي يخسر تعاطف السامع أو القارئ ويضعف من ميلهما إلى إيلائه اهتماماً وتصديقاً. ويسير علينا أن نتبين أن هاتين الصعوبتين تتمخضان عن نتيجة واحدة. فمن لا يشعر بقدر كافٍ من التعاطف إزاء شيء ما، يعجز أيضاً عن فهمه بيسر.

مراعاة مني للقارئ، الذي أتصوره من غير أهل الاختصاص، أراني مضطراً إلى رواية القصة من أولها. ففي التحليل النفسي، وبعد عدد كبير من الملاحظات والانطباعات الانفرادية، تكوّن في خاتمة المطاف ضرب من نظرية، يعرف باسم «نظرية الليبدو». فالتحليل النفسي، يسعى، كما هو معروف، إلى فهم الاضطرابات المسماة بالاضطرابات العصبية وإلى شفاؤها. وقد كان من الضروري، للتصدي لهذه المشكلة، العثور على نقطة تكون بمثابة نقطة انطلاق، فقرّر القرار على البحث عنها في الحياة الغريزية للنفس. وهكذا أضحت جملة من الفرضيات التي تتعلق بحياة الإنسان الغريزية هي الأساس الذي قام عليه تصورنا عن الحالة العصبية.

إن علم النفس، كما يدرّس في مدارسنا، لا يعطينا، عندما نستنطقه حول مشكلات الحياة النفسية، سوى أجوبة غير مقنعة. ولكن ما من ميدان يكتنف فيه الشك المعلومات التي يزودنا بها هذا العلم كميدان الدوافع الغريزية.

١ - ظهر هذا المقال لأول مرة بترجمة مجرية في مجلة NYUGAT (الغرب) التي كان يصدرها الأديب ونصير التحليل النفسي المجري هـ. إغنتوس في بودابست في مطلع عام ١٩١٧، ثم بعد ثلاثة أشهر بالألمانية في مجلة إيمافو، المجلد ٥، ١٩١٧. «م».

وعلينا نحن، في خاتمة المطاف، تقع مهمة الاهتداء إلى أول الطريق. إن التصور الشعبي يخص بالتمييز الجوع والحب ويرى فيهما ممثلين للدوافع الغريزية التي تنزع من جهة أولى إلى بقاء الفرد، ومن الجهة الثانية إلى تناسله. ونحن إذ نأخذ بدورنا بهذا التمييز الذي يبدو طبيعياً تماماً، نفصل على صعيد التحليل النفسي الدوافع الغريزية إلى حفظ الذات، أو الدوافع الغريزية الأنوية، عن الدوافع الغريزية الجنسية، ونطلق على القوة التي يتظاهر بها الدافع الغريزي الجنسي في الحياة النفسية اسم الليبيدو^(٢)، أي الرغبة الجنسية، ونرى فيها شيئاً يضارع الجوع وإرادة القوة وغيرها من الدوافع الغريزية الأنوية.

وانطلاقاً من هذا الفرض نحقق في هذا المضمار أول كشف هام لنا. فنحن نكتشف أننا بحاجة، كما نفهم الأمراض العصبية، إلى أن نعزو المدلول الأهم - الأهم بكثير - إلى الدوافع الغريزية الجنسية، وإلى أن نعتبر أن الأعصاب هي، إن جاز التعبير، الأمراض النوعية للوظيفة الجنسية. ونكتشف أيضاً أن إصابة الفرد أو عدم إصابته بمرض عصائي رهن بكمية الليبيدو وإمكانية إشباع هذا الأخير وتفريغه من شحنته بإشباعه. ونفهم أن شكل مرضه يتحدد بالكيفية التي أنجز بها الفرد تطور وظيفته الجنسية، أو، كما نقول، بالتثبيات التي عاناها الليبيدو عنده في أثناء هذا التطور. والتقنية التي بحوزتنا، وهي ليست من أبسط التقنيات، تمكنا من ممارسة تأثير نفسي على المريض، ونتيح لنا في آن واحد أن نفهم وأن نردّ العديد من ضروب الأعصاب إلى أصلها. ومجهودنا العلاجي يحالفه أكبر نصيب من النجاح حيال فئة معينة من الأعصاب: تلك التي تنشأ عن الصراع بين الدوافع الغريزية الأنوية والدوافع الغريزية الجنسية. إذ لا يندر أن تبدو مطالب الدوافع الغريزية الجنسية، التي تتجاوز بكثير نطاق الفرد، للإنسان وكأنها خطر يهدد بقاءه بالذات أو تقديره - المتوجب عليه - لذاته. وعندئذ يبادر الأنا إلى اتخاذ موقف دفاعي، ويمنع عن الدوافع الغريزية الجنسية الإشباع الذي تتوق إليه، ويجبرها على سلوك طرق مواربة للحصول على إشباع بديل يتظاهر في شكل أعراض عصبية.

٢ - الليبيدو: كلمة لاتينية الأصل LIBIDO، وتعني الرغبة والشهوة والشهية والمتعة والنزوة والهووى والحاجة الطبيعية، إلخ. «م».

عندئذ يتوصل العلاج التحليلي النفسي إلى إعادة النظر في سيرورة الكبت، وإلى توجيه ذلك الصراع إلى مآل أفضل وأنسب للصحة. وهنا ينحي علينا أنخصام غير متفهمين باللائمة، متهمين إيانا بالنزعة الحصرية وبالمغالاة في تقديرنا لأهمية الدوافع الغريزية الجنسية: فلإنسان بلا ريب اهتمامات أخرى غير الاهتمامات الجنسية! وهذا في الحق ما لم ننسه أو ننكره لحظة واحدة. وأحادية وجهة نظرنا هي أشبه ما تكون بأحادية وجهة النظر الكيمايوي الذي يردّ جميع مكونات المادة إلى قوة الجاذبية الكيمايوية. وهو بذلك لا يماري في قوة الثقالة، بل يترك للفيزيائي أمر تقديرها.

لزام علينا، في أثناء عملنا العلاجي، أن نولي توزيع الليبدو لدى المريض اهتمامنا. لذا نسعى إلى كشف التمثلات الموضوعانية OBJECTALES⁽³⁾ التي تثبت عليها طاقته اللييدوية، ونحرر هذه التمثلات لنضعها تحت تصرف الأنا. وهكذا انتهينا إلى تكوين تصور متميّز عن التوزيع البدائي لليبدو لدى الإنسان. فقد وجدنا أنفسنا مرغمين على الافتراض بأن كل ليبدو (كل ميل إيروسي، كل طاقة حيوية) تثبت في بدء التطور الفردي على الذات ويتركز، كما أسلفنا، على أنا الذات. وفي زمن لاحق فحسب، وبالارتكاز إلى إشباع الحاجات الحيوية الكبرى، يطفح الليبدو من الأنا على المواضيع الخارجية، مما يتيح لنا أن نتعرف الدوافع الغريزية اللييدوية بما هي كذلك وأن نميّزها عن الدوافع الغريزية الأنوية. ويمكن عندئذ فصل الليبدو من جديد عن هذه المواضيع وإرجاعه إلى الأنا.

وعلى هذه الحالة التي يحتجز فيها الأنا الليبدو نطلق اسم الترجسية، تذكّرة بالأسطورة الإغريقية عن نرجس الفتى، المغرم بصورة نفسه المنعكسة فوق صفحة الماء.

وبذلك نغزو إلى الفرد القدرة على التقدم بتحوّله عن الترجسية إلى الحب الموضوعاني. لكننا لا نعتقد أنه من الممكن أن ينصبّ الليبدو بتمامه كله على المواضيع. بل يبقى على الدوام في الأنا مقدار ما من الليبدو، وتظل هناك درجة

٣ - الموضوعانية: نسبة إلى موضوع الزرع الحيّ أو الاشتواء الجنسي. وقد أضفنا نون النسبة لتمييز هذا النعت عن الموضوعي OBJECTIF. «م».

ما من النرجسية رغم وجود حبٍّ غيريٍّ نام ومتطور جداً. فالإنسان خزان كبير، منه ينسحق الليبدو باتجاه المواضيع، ومن هذه المواضيع يرتدُّ إليه ثانية. وبما أن الليبدو الموضوعاني كان في الأصل ليبدواً أنوياً، فمن الممكن أن يتحول من جديد إلى ليبدو أنوي. ومن الضروري لتمام صحة الفرد ألا يفقد ليبدوه حركيته الكاملة. وللتمثيل على هذه العلاقة حسياً، لتصور المتصورة AMIBE التي تصدر مادتها المائعة شوى كاذبة PSEUDOPODES - أي استطالات تنتشر فيها المادة الحية - والتي تملك المقدرة في كل آن وحين على إرجاعها إلى ذاتها، بحيث يعود شكل النواة الهيولية الصغيرة كما كان من الأول.

إن ما سعت إلي وصفه من خلال الإشارات التي تقدمت هو «النظرية الليبدوية» عن الأعصاب، هذه النظرية التي على أساسها يقوم فهمنا لطبيعة هذه الحالات المرضية ويتم تدخلنا العلاجي فيما يتعلق بها. وغني عن البيان أننا نعتبر مفترضات نظرية الليبدو هذه قابلة للتطبيق أيضاً على السلوك السوي. أفلا نتكلم عن نرجسية الولد الصغير؟ أولاً نغزو إلى نرجسية الإنسان البدائي الراجعة إيمانه بكلية قدرة أفكاره، وبالتالي تصوره بأنه مستطيع، بواسطة السحر، أن يؤثر على أحداث العالم الخارجي؟

بعد هذا التمهيد، بوذي أن أعرض كيف أن نرجسية البشرية، عزّة نفسها بوجه عام، قد تعرّضت حتى الآن، وبفعل التحري العلمي، لثلاثة إذلالات خطيرة:

أ - في مستهل هذا التحري اعتقد الإنسان في بادئ الأمر أن الأرض، التي توفر له المأوى، تقف ساكنة وسط الكون، بينما الشمس والقمر والكواكب تتحرك في مدارات دائرية حولها. وبذلك يكون قد صدّق بسذاجة حواسه، لأن الإنسان لا يحسّ البتة بحركة الأرض؛ وحيثما أمكن له أن يجيل نظره بحرّة، وجد نفسه في نقطة المركز من دائرة تحتوي العالم الخارجي. وكان الوضع المركزي للأرض ضماناً له على كل حال لدورها الراجح في الكون بالتأزر مع ميله إلى الشعور بينه وبين نفسه بأنه سيّد هذا الكون.

إن إيلولة هذا الوهم النرجسي إلى التقوُّض ترتبط عندنا باسم نيقولاوس

كوبرنيكوس^(٤) وعمله في القرن السادس عشر. وقد كان ساور الفيتاغورين قبله بحقبة مديدة شك حول هذا الوضع المتميز للأرض، فأعلن أرسطارخوس الساموسي^(٥) منذ القرن الثالث ق.م أن الأرض أصغر من الشمس وأنها تدور ولا بد حول هذا النجم. إذاً فحتى اكتشاف كوبرنيكوس كان قد تم قبله. ولكنه حين حظي بالقبول العام منيت الكبرياء البشرية بإذلالها الأول، الإذلال الكوسمولوجي.

ب - لقد ارتقى الإنسان، في مجرى تطوره الحضاري، إلى دور السيد على أقرانه من الجنس الحيواني. ولكنه لم يكتفِ بهذه السيادة، بل طفق يحفرهوة بينه وبينهم. فأنكر عليهم العقل، وحبا نفسه بروح لا تفنى، وتباهى بنسب إلهي سمح له بتمزيق كل رابطة تضامن مع العالم الحيواني. وهذا الصلف - وهو أمر مثير للفضول - يبقى مجهولاً من الولد الصغير كما من الإنسان البدائي. فهو نتيجة لتطور لاحق ذي مطامح أوسع نطاقاً. فالإنسان البدائي، في طور الطوطمية، ما كان يتخرج البتة من نسب عشيرته إلى سلف حيواني. والأسطورة، التي تحتوي عصارة هذا النهج القديم في التفكير، تلبس الآلهة أجسام حيوانات، كما أن فن الأزمنة البدائية يصور الآلهة برؤوس حيوانية. ولا يشعر الطفل بأي فارق بين كينونته وكيونة الحيوان؛ ولا يدهشه البتة أن تحدّثه الحكايا عن حيوانات مفكرة وناطقة؛ ويعزو إلى الكلب أو الحصان انفعال الخوف الذي يحدثه فيه والده البشري، من دون أن تساوره في ذلك أية نية للانتقاص من قدر أبيه. وإنما بعد أن يشبّ عن الطوق، ينأى عن الحيوان ويصير يشتم الإنسان بإطلاق أسماء حيوانية عليه.

إننا نعلم جميعاً أن مباحث تشارلز داروين^(٦) ومعاونيه وسابقيه قد وضعت

٤ - كاهن وطبيب وفلكي بولوني (١٤٧٣ - ١٥٤٣). اشتهر بذوده عن نظرية مركزية الشمس للكون. «م».

٥ - أرسطارخوس الساموسي: عالم فلك إغريقي من أتباع فيثاغورس. ولد في جزيرة ساموس في بحر إيجه (نحو ٣٢٠ - ٢٣٠ ق.م). أظهرت له قياساته الهندسية للمسافات بين الأرض والشمس والقمر بطلان نظرية أرسطو القائلة بأن الأرض هي مركز الكون، وأفضت به هذه القياسات إلى المناداة بنظرية تعدد الشمس مركز الكون. ولكن مذهبه لم يلق قبولاً في العصور القديمة وظل منسياً حتى أيام كوبرنيكوس. «م».

٦ - (١٨٠٩ - ١٨٨٢). «م».

حداً لادعاء الإنسان هذا منذ نحو نصف قرن من الزمن لا أكثر. فما الإنسان بغير الحيوان، ولا بأفضل منه، بل إنه متحدر هو نفسه من السلسلة الحيوانية، وصلات قرباه ببعض الأنواع قريبة، وبغيرها بعيدة. وفتوحاته الخارجية لم تتوصل إلى محو علامات هذا التكافؤ التي تتجلى سواء أفي بنية جسمه أم في استعداداته النفسية. وذلكم هو الإذلال الثاني للرجسية البشرية: الإذلال البيولوجي.

ج - غير أن الإذلال الثالث، وهو من طبيعة سيكولوجية، أشد هذه الإذلالات وقعاً وتأثيراً فيه.

فهما تنحط مرتبة الإنسان خارجياً، يظل يشعر بأنه سيد نفسه في ذات نفسه. وقد تكون في مكان ما، في قلب أنه، جهاز مراقبة، ووظيفته أن يتحقق مما إذا كانت انفعالات المرء وأعماله تتفق ومطالب الأنا. فإن لم تتفق وإياها، لجمها بلا شفقة وردعها. ويقوم الإدراك الداخلي، أي الشعور، بتبليغ الأنا بجميع السيورات الهامة التي تجري في الجهاز النفسي، وتقوم الإرادة، على ضوء هذه المعلومات، بتنفيذ ما يأمر به الأنا، مصححة ما كان يودّ لو يتحقق بكيفية مستقلة. وآية ذلك أن هذه النفس ليست بالبسيطة، وإنما هي بالأحرى تراثت من هيئات عليا ودنيا، تشابك من حفزات تسعى إلى تحقيق ذاتها باستقلال عن بعضها بعضاً، وتتناظر مع العدد الكبير من الدوافع الغريزية ومن العلاقات بالعالم الخارجي، على ما بين الكثير منها من تناقض وتناف. ومن الضروري للوظيفة النفسية أن تطالع الهيئة العليا عن كل ما يجري الإعداد له، وأن تنفذ إرادتها إلى كل مكان كيما تمارس فيه تأثيرها. وبذلك يشعر الأنا بأنه يستطيع الاطمئنان سواء إلى تمام المعلومات التي يتلقاها ونزاهتها أو إلى تنفيذ الأوامر التي يصدرها.

لكن على غير هذا المنوال تجري الأمور في بعض الأمراض، وبالتحديد في الأعصاب التي تصدّينا لدراستها. فالأنا يشعر بالتضايق، ويكاد يصل إلى حدود قوته في داخل بيته، أي النفس. فإذا بأفكار تنبجس فيه من دون أن يعرف لها مصدراً؛ ويفقد القدرة على طردها عنه. بل يبدو أن هؤلاء الضيوف الغرباء أقوى حتى من أولئك الذين ألقوا عصا الطاعة للأنا؛ فهم يقاومون جميع قوى الإرادة التي كانت قد أثبتت فعاليتها في ظروف أخرى، ولا يدون تأثراً بالتنفيذ المنطقي، ولا تؤثر فيهم إثباتات الواقع المنافية. أو

قد تراودهم حفزات تبدو وكأنها صادرة عن شخص أجنبي، فينكرها الأنا، لكنه لا يملك إزاءها إلا أن يخافها ويخشها، فيضطر إلى اتخاذ تدابير احتياطية ضدها. ويقول الأنا بينه وبين نفسه إن ذلك مرض، غزو أجنبي، فيضاعف من يقظته، لكنه لا يستطيع أن يفهم لماذا يساوره مثل هذا الشعور العجيب بالعجز والشلل.

صحيح أن طب الأمراض النفسية ينكر أن تكون هذه الظواهرات من فعل أرواح شريرة خارجية اقتحمت الحياة النفسية، لكنه يكتفي بعد هذا الإنكار بالقول وهو يهزّ كتفيه: انحطاط، استعداد وراثي، نقص تكويني! وبالمقابل، يأخذ التحليل النفسي على عاتقه فكّ لغز هذه الحالات المرضية المقلقة، ويشرح بتنقيبات طويلة الأمد ومدققة، ويصوغ مفاهيم بديلة وإنشاءات علمية، ليستطيع في خاتمة المطاف أن يقول للأنا: «لا شيء غريب قد دلف إليك، وإنما هو جانب من حياتك النفسية الخاصة أفلت من معرفتك ومن سلطان إرادتك. ولهذا السبب أصلاً تجد نفسك في منتهى الضعف في دفاعك؛ فأنت تصارع بشطر من قوتك ضد الشطر الآخر، ولا يسعك استجماع قوتك كلها كما تفعل فيما لو كنت تواجه عدواً خارجياً. وليس أسوأ شطر من قواك النفسية ولا أتفهقه هو ما ينتصب في وجهك ويستقلّ عنك على هذا النحو. والخطأ، ينبغي أن أقول ذلك، خطؤك. فقد بالغت في تقدير قوتك حين خيّل إليك أنه بمستطاعك التصرف على هواك بدوافعك الغريزية الجنسية وأنت لست مضطراً إلى أن تقيم أي اعتبار لصبواتها ونوازعها. عندئذ تزدت عليك وسلكت طرقها السرية الخاصة لتنجو بنفسها من القمع، وأخذت حقها على نحو لا يمكن أن يرضيك. وأنت لا تعرف كيف تدبرت أمرها، ولا أية طرق اختارت؛ وحدها نتيجة هذا العمل، أي العرض الذي يتظاهر بالألم الذي يتتابك، وصلت إلى علمك. ولهذا أنت لا تعترف بهذا العرض كفسيلة من دوافعك الغريزية المكبوحة، وتجهل أنه إشباع بديل لها.

«غير أن كل هذه السيورة ليست ممكنة إلا بشرط واحد: أن تكون على ضلال من أمرك أيضاً بصدد نقطة هامة أخرى. فأنت تعتقد أنك تعرف كل ما يجري في نفسك، شريطة أن يكون على درجة ما من الأهمية، لأن وعيك قمين بأن يعلمك به. وعندما تنقطع عنك أخبار ما يجري في نفسك، تسلّم بطمأنينة

تامة بأنه لا يجري فيها شيء. بل لن تحجم عن اعتبار «النفسي» مطابقاً لـ«الشعوري»، أي للمعروف من قبلك، وهذا بالرغم من دماغ الأدلة على أنه تجري في حياتك النفسية باستمرار أشياء أكثر بكثير مما يمكن أن يتكشف لو عليك. إذاً دعنا نردد علماً حول هذه النقطة!

«إن النفسي لا يتطابق فيك مع الشعوري: فأن يجري شيء ما في نفسك وأن يأتيك فضلاً عن ذلك علمه، فما ذلك بشيء واحد. صحيح أن جهاز الاستعلام الموضوع في تصرف وعيك يمكن أن يفي عادة بحاجاتك. ويسير عليك بالتالي أن توهم نفسك بأنك تعرف كل ما له قدر من الأهمية. ولكنه في العديد من الحالات يخذلك، وعلى سبيل المثال في حال نشوب واحد من تلك الصراعات الغريزية، وعندئذ لا تذهب إرادتك إلى أبعد من حد معرفتك. غير أن معلومات وعيك تلك هي على كل حال ناقصة، وفي كثير من الأحيان غير موثوقة؛ وفي أحيان أكثر قد لا يأتيك علم الأحداث إلا بعد حدوثها وبعد أن يسقط الأمر في يدك إزاءها. ومن يستطيع، حتى عندما لا تكون مريضاً، أن يتكهن بكل ما يدور في نفسك مما ليس لك به علم أو مما يأتيك عنه كاذب العلم؟ إنك لتتصرف كعاهل مطلق يكتفي بالمعلومات التي يزوده بها كبار أهل البلاط ولا ينزل إلى الشعب ليسمع صوته. ألا عد إلى نفسك وتعتق فيها، وتعلم أولاً أن تعرف نفسك، فعندئذ ستفهم لماذا ستقع مريضاً، ولعلك ستحاشى أن تصبح مريضاً فعلاً».

هذا هو الخطاب الذي يؤد التحليل النفسي توجيهه إلى الأنا. بيد أن الإضافتين اللتين يضيفهما إلى علمنا، والمتمثلتين في أن الحياة الغريزية الجنسية غير قابلة للترويض الكامل في داخل أنفسنا وفي أن السيرورات النفسية هي بحد ذاتها لاشعورية ولا تغدو في تناول الأنا وفي إمرته إلا عن طريق إدراك غير كامل وغير أكيد، تعادلان التوكيد بأن الأنا ليس السيد في بيته. وهما تشكلان الإذلال الثالث للكبرياء البشرية، وهو إذلال سأنعته بالسيكولوجي^(٧). فهل من

٧ - انظر توظيف نجيب محفوظ لهذه الإذلالات الثلاثة في روايته الكنائية: رحلة بلا بداية ولا نهاية. وانظر قراءتنا لهذه الرواية في الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، في الأعمال النقدية الكاملة، ج١، دار مدارك ٢٠١٣. «م».

عجب في هذه الحال إن ضنَّ الأنا بعطفه على التحليل النفسي وأبى بعناد تصديق مدَّعاه؟

ولعلهم قلائل من يدركون الأمر على حقيقته: فالتسليم بفرضية السيوررات النفسية اللاشعورية خطوة تترتب عليها نتائج بالغة الأهمية بالنسبة إلى العلم كما إلى الحياة العملية. لكن لنسارع إلى القول بأن التحليل النفسي ليس هو أول من خطا هذه الخطوة. فقد سبقه على هذا الطريق فلاسفة مشاهير، ونستطيع أن نسمي منهم في المقام الأول المفكر الكبير شوبنهاور^(٨) الذي تعادل «الإرادة» اللاواعية التي قال بها الدوافع الغريزية النفسية التي قال بها التحليل النفسي. وهذا المفكر هو عينه الذي ذكر البشر على كل حال، وبكلمات لا ينتسى عنفوانها، بأهمية صبواتهم الجنسية المهوَّن من شأنها على الدوام^(٩). والفضل الوحيد للتحليل النفسي أنه لم يقدِّم على طبق من التجريد هاتين الأطروحتين، الشاقَّ احتمالهما على النرجسية: أطروحة الأهمية النفسية للجنسية SEXUALITAT، وأطروحة لاشعورية الحياة النفسية. بل هو يسوق الدليل عليهما بواسطة مادة تعني كل إنسان على حدة، وترغم كل واحد على اتخاذ موقف من هاتين المشكلتين. ولكن لهذا على وجه التحديد يجزّ على نفسه العدا والمقاومة البشرية اللذين ما كان لهما إلا أن يتراجعا جافلين أمام الاسم الكبير للفيلسوف.

٨ - آرثر شوبنهاور: من كبار الفلاسفة الألمان (١٧٨٨ - ١٨٦٠). مؤلف: العالم كصور وكإرادة. «م».

٩ - وذلك في الملحق الذي أضافه إلى كتابه العالم كصور وكإرادة بعنوان: ميتافيزيقيا الحب الجنسي. «م».

تجربة معاشة دينية^(١)

في خريف عام ١٩٢٧ نشر صحفي جرمانى - أميركي (غ. س. فيريك)^(٢) - وكنت قد سعدت بمقابلته - نص المحادثة التي دارت بيننا والتي تطرقت إلى ضعف إيماني الديني ولا مبالأتي بالحياة بعد الموت. وقد قرئت هذه المقابلة الصحفية على نطاق واسع، وعادت عليّ، في ما عادت، بالرسالة التالية من طبيب أميركي:

«...أكثر ما أثر فيّ كان ردّك على هذا السؤال: هل تؤمن ببقاء الشخص بعد الموت؟ وقد أجبت: «هذا عندي سواء».

«إنني أكتب اليوم لأطلعك على حادثة جرت لي في السنة التي كنت أنهي فيها دروسي الطبية في جامعة س... كنت في عصر أحد الأيام في قاعة التشريح حين جيء بجثة امرأة عجوز ووضعت على إحدى طاوالت التشريح. كان وجه تلك المرأة في غاية من الروعة والوداعة (THIS SWEET FACED WOMAN)، مما ترك فيّ انطباعاً أسراً. وخطرت لي، كما بلمع البرق، الفكرة التالية: كلا، لا وجود لله؛ فلو كان الله موجوداً لما سمح بسوق هذه المرأة العجوز الطيبة (THIS DEAR OLD WOMAN) إلى قاعة التشريح.

«في أثناء أوبتي في عصر ذلك اليوم إلى بيتي اتخذت، تحت تأثير المشهد الذي رأيته في قاعة التشريح، قراراً بالأضغ قدمي في كنيسة بعد ذلك اليوم

١ - ظهر هذا المقال لأول مرة في مجلة إيمافو، المجلد ١٤، ١٩٢٨. «م».

٢ - جورج سلفستر فيريك: صحفي وكاتب وشاعر ألماني الأصل (١٨٨٤ - ١٩٦٢). هاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية ولث مقيماً فيها إلى حين وفاته. اتهم بالدعاية لأصله الألماني أثناء الحرب العالمية الثانية وسجن من عام ١٩٤٣ إلى عام ١٩٤٧. من مؤلفاته: لعبة الحب والصدقة الأغرب في نوعها. «م».

أبدأ. وكانت تخالجنني شكوك أصلاً في تعاليم المسيحية.

«لكن فيما كنت لا أزال أُعَمِّلُ فكري في ذلك كله، طفق صوت يتكلم في داخل نفسي، منبِّهاً إياي إلى وجوب التفكير بمزيد من التروي بقراري.

«وفي الأيام التالية أبان الله لنفسي بوضوح أن الكتاب المقدس هو كلمة الله، وأن كل ما نلقن إياه عن يسوع المسيح صحيح، وأن يسوع هو أملنا الوحيد. وعلى إثر هذا التجلي صرت أرى في الكتاب المقدس كلام الله، وفي يسوع المسيح منقذي. ومنذئذ تجلّى الله لي مراراً بيّنات لا سبيل إلى الخطأ في تأويلها.

«وبصفتي طبيباً زميلاً (BROTHER PHYSICIAN)^(٣) يريد خبيرك أرجوك أن توجّه أفكارك نحو هذا الموضوع الهام، وأؤكد لك أنك لو أوليته اهتمامك وفتحت له عقلك، فسيكشف الله لنفسك أيضاً عن الحقيقة، نظير ما فعل معي ومع كثيرين غيري...».

لقد أجبته مراسلي بتهذيب بأنني اغتبطت لما علمت أن مثل ذلك الحادث قد أتاح له الحفاظ على إيمانه. أما أنا فلم يفعل لي الرب ما فعله له، ولم يسمّني قط مثل ذلك الصوت الداخلي، وبالنظر إلى سنّي فإنه إذا لم يبادر سريعاً فلن يكون الخطأ خطئي إن بقيت حتى النهاية ما كنت عليه إلى اليوم: يهودياً غير مؤمن^(٤).

وجاء جواب الزميل اللطيف يتضمن توكيداً بأن اليهودية ليست حائلاً دون الإيمان الصحيح، ويسوق عدداً من الأمثلة في إثبات ذلك. وكانت نقطة الأوج في الجواب توكيده لي بأنه يصلي لله من أجلي بحرارة، سائلاً إياه أن يهبني الإيمان الحق FAITH TO BELIEVE.

إن هذه الصلاة لم تستجب بعد. غير أن الحادث الديني الذي حدث لزميلي يدعو إلى التأمل وإعمال الفكر. وقد لا أحجم عن القول بأنه يستأهل بذل محاولة لتأويله وردّه إلى دوافع عاطفية، لأن هذا الحادث مدهش بحدّ ذاته ولا يستند إلى أساس مكين من وجهة النظر المنطقية. فمعلوم، بالفعل، أن الله يدع

٣ - حرفياً: طبيباً أخاً. «م».

٤ - بالإنكليزية في النص: AN INFIDEL JEW. «م».

فظائع أخرى كثيرة تحدث خلا تواجد جثة امرأة عجوز لطيفة التقاطيع على طاولة للتشريح. هكذا كانت الحال في كل زمان وآن، وما كان لها أن تختلف يوم كان زميلي الأميركي يستكمل دراسته. ومع ذلك ما كان يمكن لهذا الطبيب المبتدئ أن يكون جاهلاً بالعالم إلى حدّ عدم معرفة أي شيء على الإطلاق عن جميع تلك المصائب والفواجع. إذاً فلماذا لم ينفجر تمرده على الله إلا عندما أحسّ بما أحسّ به في قاعة التشريح؟ إن من اعتاد على النظر تحليلياً إلى أفعال البشر وأحداثهم الباطنة لا يحتاج إلى إعمال الفكر كثيراً ليهتدي إلى التفسير، بل أكاد أقول إن هذا التفسير انساب من تلقاء نفسه إلى ذاكرتي. ففي أثناء مناقشة، أوردت فيها ذكر رسالة زميلي الورع، رويت أنه كتب لي أن وجه جثة المرأة ذكره بوجه أمه. والحال أن ذلك لم يرد في رسالته - وعند الإمعان في التفكير نتبيّن أنه كان من المستحيل أن يرد فيها ذكر ذلك - ولكن ذلك هو التفسير الذي يفرض نفسه على نحو لا يقاوم تحت تأثير الكلمات الرقيقة التي أستخدم بها المرأة العجوز (SWEET FACED DEAR OLD WOMAN). وعلى هذا الأساس نستطيع أن نردّ مسؤولية ضعف الحكم لدى الطبيب الشاب إلى الانفعال العاطفي الذي حرّكته لديه ذكرى أمه. وإذا لم نستطع أن نتحرر من تلك العادة السيئة التي جبل عليها التحليل النفسي بإصراره على طلب شهادة تفاصيل ودقائق قابلة لتفسير بسيط ومغاير دونما حاجة إلى الشطط والغلو، فسندكر أيضاً أن زميلي خاطبني بصفته طبيباً أخاً (BROTHER PHYSICIAN)، وهذا ما لم تسعفني الترجمة في أدائه بحرفه.

في مقدورنا إذاً أن نتمثل الأمور على النحو التالي: إن مرأى جسم المرأة العاري (أو الذي سيعرّى) ذكر الفتى بأمه، وأيقظ فيه الحنين الأموي المنبثق عن عقدة أوديب، هذا الحنين الذي لن يلبث التمرد على الأب أن يقترن به كتكملة له. وبما أن الأب والله لم يتعدا لديه بعد بما فيه الكفاية واحدهما عن الآخر، فإن إرادة إفناء الأب يمكن أن تغدو واعية في صورة شكّ في وجود الله وأن تسعى إلى تبرير نفسها في نظر العقل بالسخط الذي تثيره المعاملة السيئة التي يعامل بها الموضوع الأموي. والحال أن المعاملة السيئة في نظر الطفل هي، في صورة

نموذجية مطردة، ما ينزله الأب بالأم أثناء الجامعة الجنسية. والدافع الغريزي الجديد المنقول إلى المضمار الديني ما هو إلا تكرار للموقف الأوديسي، ولهذا ينتهي سريعاً إلى المآل نفسه، ويسقط في تيار مضاد قوي. وفي أثناء النزاع لا يبقى مستوى النقل والإزاحة على ثباته، إذ لا يرد ذكر لأية حجج ترمي إلى تبرير فعلة الله، كما لا توضح لنا ما البيّنات الأكيدة التي أثبت بها الله وجوده للمرتاب. بل يبدو أن النزاع دار في شكل ذهان هلوسي، إذ سمع المرتاب أصواتاً داخلية ثنته عن مقاومة الله. ويتظاهر مآل الصراع من جديد على المستوى الديني؛ وهذا المآل متحدّد مسبقاً بمصير عقدة أوديب بالذات؛ وهو يتمثل في خضوع كامل لمشیئة الله الأب، فإذا بالفتي يرتد مؤمناً، ويقبل بكل ما لقّنه منذ نعومة أظفاره عن الله ويسوع المسيح. فلقد عاش تجربة دينية، وكان نصيبه الاهتداء.

إن هذا لفي غاية من البساطة والشفافية بحيث لا يسعنا إلا أن نتساءل إن لم يكن فهم هذه الحالة يشكل خطوة إلى الأمام في سيكولوجيا الاهتداء الديني. وإنني لأحيل القارئ هنا إلى كتاب ممتاز لسانته دي سانكتس^(٥) (الاهتداء الديني، بولونيا، ١٩٢٤) يستفيد من جميع مكتشفات التحليل النفسي. ولدى مطالعة هذا المؤلف يتأكد لنا ما كان يمكن لنا أن نتوقعه: صحيح أن ليست جميع حالات الاهتداء قابلة للتأويل بمثل السهولة التي أولّنا بها الحالة التي رويناها هنا، لكن حالتنا لا تناقض في أية نقطة الآراء التي كوّنوها البحث المعاصر بصدد هذا الموضوع. وما يميّز ملاحظتنا هو كونها ترتبط بحالة خاصة أتاحت للشك أن يثور ثورة أخيرة قبل أن يتم التغلب عليه بصورة نهائية من قبل الشخص المعني.

٥ - سانه دي سانكتس: طبيب نفسي إيطالي (١٨٦٢ - ١٩٣٥). ترأس معهد علم النفس في كلية الطب بجامعة روما. والعنوان الكامل لكتابه: الاهتداء الديني، دراسة ييو - سيكولوجية. «م».

الطوطم والتابو

ما من مذهب فكري عرف تطوراً كمياً وكيفياً معاً منذ لحظة نشوئه إلى لحظة موت مؤسسه كالتحليل النفسي. وابتداء من نصوص هذا المجلد السابع من مؤلفات فرويد شبه الكاملة شهد علم نفس اللاشعور قفزة نوعية جديدة مع انتقال مؤسسه من التحليل النفسي الفردي إلى التحليل النفسي الجماعي متمثلاً على التوالي بـ«الطوطم والتابو» (1913)، ثم بـ«علم نفس الجماهير وتحليل الأنا»، وأخيراً بـ«التأملات الراهنة حول الحرب والموت» (1915) المستوحاة من الحرب العالمية الأولى التي كانت إلى حينه أكبر حرب في تاريخ البشرية وأكثرها إبادة.

في هذه النصوص ينتقل فرويد، بدون انقطاع في الاتصالية، من تحليل ضروب العصاب الفردي إلى تحليل الظواهر الاجتماعية الكبرى في الحياة البشرية مثل الديانات الطوطمية والأرواحية البدائية، والمؤسسات الجماعية الحديثة الكبرى مثل الجيش والكنيسة، والأيديولوجيات المعاصرة مثل النازية والماركسية، لينتهي إلى دراسة علاقة الإنسان بالموت من خلال ظاهرة الحروب التي لا تزال رفيق درب دائم للبشرية منذ الأزمنة ما قبل التاريخية إلى يومنا هذا رغم كل التقدم الموصوف بأنه حضاري.

